Mulla Sadra, *Sebuah Biografi Singkat*

Sejak Islam memasuki Persia, wilayah ini dikenal sebagai tempat lahirnya ilmuwan-ilmuwan Islam di berbagai disiplin ilmu, baik ilmu-ilmu agama maupun sains modern. Dari tempat inilah lahir pemikir-pemikir besar Islam abad pertengahan dan setelahnya, mulai dari Ibn Sina sampai al-Gazali, dari Jalaluddin Rumi (yang belakangan pindah ke salah satu daerah di wilayah Turki) sampai Nasiruddin Thusi, dari Syamsuddin al-Syahrazuri sampai Qutubuddin al-Syirazi. Mereka adalah di antara sekian pemikir-pemikir besar Islam yang selain terkenal karena kedalaman pengetahuannya tentang agama Islam, mereka juga dikenal karena menguasai ilmu-ilmu modern pada zamannya.

Tradisi keilmuan Islam terus berlanjut di daerah ini. Pada permulaan abad ke-14, seorang guru tasawwuf yang bernama Sheikh Safiud-din ‘Abdul Fath Ishaq (lahir, 1252; meninggal 12 September 1334) mendirikan sebuah tarekat sufi yang sangat terkenal pada waktu itu. Tarekat ini mempunyai pengaruh yang sangat luas, sampai murid-muridnya di kemudian hari dapat memiliki bala tentara yang sangat kuat sehingga dapat mendirikan sebuah dinasti yang besar dan memerintah lebih dari dua ratus tahun di Persia. Pada tahun 1501, mereka mengangkat salah seorang putra dari guru mereka sebagai

pemimpin pemerintahan, Zill-u'llah 'Abul Muzaffar Sultan yang kemudian bergelar Ismail Shah I. Dia adalah anak ketiga dari salah seorang guru tarekat ini juga, 'Abu'l Wilayat Sultan Haidar Safawi. Keturunan dari Syah Ismail I inilah yang menjadi penerus kepemimpinan dinasti Safawi yang sangat terkenal di wilayah Persia dan sekitarnya, bahkan sampai ke wilayah Irak.

Pada masa dinasti Safawi (1501-1786) ini, di wilayah Persia terdapat beberapa kota besar yang menjadi pusat pengetahuan sehingga para pelajar dari berbagai tempat datang ke kota tersebut. Salah satu di antara kota-kota yang terkenal itu adalah Syiraz, sebuah kota yang masih merupakan wilayah Persepolis. Sepanjang kekuasaan dinasti Safawi, Syiraz disebut sebagai pusat terpenting perkembangan sains dan filsafat di dunia. Tidak mengherankan jika banyak ahli-ahli sains yang mendapatkan pendidikan di kota ini selama hampir dua abad. Bahkan, mungkin karena pengaruh ajaran salah seorang sufi yang sangat besar, Husain ibn Mansur al-Hallaj,[i)] kota Syiraz juga disebut sebagai pilar para sufi (*the tower of Mystics*), yakni istana para penganut tasawwuf. [ii)]

Di kota inilah Mulla Sadra dilahirkan pada tahun 1571. Dia adalah anak tunggal dari salah seorang menteri propinsi Fars yang bernama Khwajah Ibrahim Ibn Yahya al-Qawami. Setelah beberapa tahun belum dikaruniai keturunan, akhirnya keluarga Ibrahim Qawami digembirakan dengan kelahiran putra tunggal yang diberi nama

---

[i)] Lahir di Fars sekitar tahun 858 dan meninggal 26 Maret 922. Nama lengkapnya adalah Abu al-Mugits Al-Husayn Ibn Mansur Al-Hallaj. Dia adalah salah seorang sufi yang kontroversial dengan pernyataannya "*Ana al-Haqq*" Karena pernyataan ini al-Hallaj akhirnya mendekam di dalam penjara Baghdag sekitar 11 tahun sampai akhirnya dihukum mati. Al-Hallaj pernah bercerita, "Saya telah bertemu dengan Tuhanku dengan mata hatiku, aku kemudian bertanya, 'siapakah Engkau?' dan Dia menjawab 'Aku adalah kamu.'"

[ii)] Seyyed Mohammad Khamenei, *Life, Characters and School of Mulla Sadra*, Kheradnameh-e- Sadra Philosophy Magazine, Desember 2000, Vol. 6, No. 21

Sadruddin Muhammad. Namun, anak ini lebih sering dipanggil Sadruddin atau Sadra. Belakangan, Sadra kecil ini menjadi seorang filosof besar yang dikenal dengan nama Mulla Sadra atau Sadr *al-Muta'allihin*.

Mulla Sadra kecil mendapatkan pelajaran pertama di kota Syiraz. Selain dibimbing oleh keluarganya yang juga berasal dari keluarga terpandang dan terpelajar, dia juga mendapatkan pelajaran dari sekolah dasar di kota tersebut. Pada saat Mulla Sadra berusia enam tahun, gubernur Fars, Muhammad Khuda Banda Syah, diangkat menjadi raja dan berpindah ke kota Qaswin yang menjadi ibukota dinasti Safawi waktu itu. Besar kemungkinan, Mulla Sadra mengikuti orang tuanya berpindah ke kota Qaswin tersebut. Apalagi seperti yang diketahui sebelumnya, bahwa orang tua Mulla Sadra adalah seorang menteri dan penasehat raja ketika masih menjabat sebagai gubernur di kota Fars. [iii)]

Inilah awal perkenalan Mulla Sadra dengan beberapa tokoh-tokoh besar yang sangat berpengaruh di dalam bidang filsafat dan ilmu-ilmu Islam tradisional lainnya. Sebagaimana Syiraz, Qazwin juga menjadi salah satu kota yang pertumbuhannya sangat pesat di bidang ilmu pengetahuan, apalagi bahwa Qaswin adalah ibukota kerajaan pada waktu itu. Di kota inilah, pada saat Mulla Sadra remaja belum cukup dua puluh tahun, dia sudah dipertemukan beberapa guru besar yang sangat terkenal. Di bawah bimbingan mereka, Mulla Sadra dengan sangat cepat dapat menguasai filsafat dan ilmu-ilmu lainnya.

Guru pertama Mulla Sadra adalah Sayyid Baqir Muhammad Astarabadi [iv)] atau Mir Burhan al-Din Muhammad Baqir Damad [v)] yang lebih dikenal dengan nama Mir Damad. Dia dilahirkan di Astarabad namun besar di Masyhad. Selain dikenal sebagai hakim, Mir Damad lebih dikenal sebagai seorang filosof dan sufi yang

---

iii) *Mulla Sadra's Life and Character* di dalam www.mullasadra.org.

iv) Sadr al-Din Shirazi, Ibrahim Kalin dimuat di dalam www.cic-ca.org.

v) Mir Damad, Hamid Dabashi, Routledge Ensyclopedia of Philosophy, 1998

menggabungkan pemahaman Aristoteles serta Neoplatonis dalam sebuah pandangan sufistik yang diadopsi dari pemikir-pemikir Islam sebelumnya. Mir Damad disebut sebagai filosof yang meletakkan dasar-dasar bagi "mazhab Isfahan" yang berkembang pada masa-masa setelahnya. Dia adalah seorang pengikut mazhab iluminasi yang banyak dipengaruhi pemikiran-pemikiran Suhrawardi. Karenanya, Mir Damad disebut sebagai "Guru Ketiga" setelah Aristoteles dan al-Farabi. Bahkan, Mir Damad juga diberi gelar sebagai "*Sayyid al-Afadil*" (Pemimpin Orang-Orang Tercerahkan). Dia meninggal dalam perjalanannya ke Karbala bersama rombongan Syah Safi pada tahun 1631 dan dimakamkan di Najaf.

Mulla Sadra banyak mempelajari ilmu-ilmu rasional (*al-'ulum al-'aqliyyah*) di bawah asuhan Mir Damad yang menjelaskan prinsip-prinsip filsafat peripatetik Ibn Sina dengan filsafat iluminasi Suhrawardi di dalam kitabnya yang sangat terkenal, *al-Qabasat Haqq al-Yaqin fi Huduts al-'Alam* (atau *al-Qabasat*). Mulla Sadra mempunyai hubungan yang sangat erat dengan gurunya yang satu ini. Melalui Mir Damad-lah Mulla Sadra dapat menguasai filsafat tradisional. Mulla Sadra menceritakan kedekatannya dengan Mir Damad dalam sebuah sya'irnya,

Engkaulah yang diciptakan Allah dari cahaya murni,
Segala sesuatu yang diluar penjelasanmu hanyalah ilusi,
Engkau adalah sebuah dunia dan penguasa dunia,
Engkau adalah pengetahuan dan sebuah pintu bagi pengetahuan.

Di samping Mir Damad, Mulla Sadra juga banyak mempelajari filsafat peripatetik maupun tasawwuf dari gurunya yang lain, Mir Abul Qasim Findiriski. Dia dikenal sebagai filosof peripatetik sekaligus seorang sufi yang juga sangat berperan dan banyak membantu Mulla Sadra dalam pelajarannya. Mir Abul-Qasim Findiriski pernah beberapa kali ke India. Selain menulis puisi-puisi sufistik, kitabnya yang terkenal adalah *Resaleh-ye sena'iyyeh*. Findiriski meninggal pada tahun 1641.

Selain belajar filsafat dan tasawwuf, Mulla Sadra juga belajar khusus ilmu tafsir, hadits dan fiqh (*al'ulum al-naqliyyah*) di bawah

bimbingan Baha' al-Din Muhammad al-Amili yang dikenal dengan nama Syaikh Baha'i. Beliau dilahirkan 17 Muharram 953H atau 20 Maret 1546 di sebuah desa dekat Balbak di Jabal Amil Libanon dari keluarga yang bersambung ke Haris Hamadani, salah seorang pengikut yang sangat setia Imam 'Ali as. Syaikh Baha'i datang ke Persia pada tahun 966/1558 (besar kemungkinannya ke Qaswin pertama kalinya) dan menjadi salah seorang yang sangat berpengaruh di Isfahan yang menjadi ibukota dinasti Safawi pada waktu itu. Dia menulis sekitar 88 buku serta tulisan pendek tentang ilmu-ilmu Islam dan kitabnya yang paling terkenal adalah *Jami'ah Abbasi* dan *Arba'in.* Selain dikenal sebagai ahli kalam dan filosof, Syaikh Baha'i juga adalah seorang hakim, ahli matematika, arsitek dan penyair. Dia meninggal pada tahun 1030 atau 1031 dan dimakamkan di Masyhad di dekat makam Imam Khomeini sekarang ini.

Ketika dinasti Safawi dipimpin oleh Syah Abbas I pada tahun 996H/1589, ibukota yang semula berpusat di Qaswin dipindahkan ke Isfahan. Pada waktu itu guru-guru Mulla Sadra juga berpindah ke Isfahan. Sebagaimana tradisi pada waktu itu dimana para pelajar biasanya meninggalkan kampung halamannya untuk mendapatkan pendidikan yang lebih tinggi, Mulla Sadra akhirnya pergi ke Isfahan mengikuti gurunya. Di kota inilah Mulla Sadra memperdalam ilmunya kurang dari sepuluh tahun. Dan dalam usia yang belum mencapai tiga puluh tahun, Mulla Sadra sudah menjadi seorang pemikir yang sangat terkenal. Tidak mengherankan jika, dalam kecemerlangan prestasinya, Mulla Sadra dicemburui oleh banyak orang.

Setelah Mulla Sadra sudah menyelesaikan pendidikannya, dia kemudian meninggalkan kota Isfahan. Salah satu alasan Mulla Sadra meninggalkan Isfahan adalah karena perlawanan kelompok *Akhbariyyun* yang terkenal sangat literal dalam memahami ajaran-ajaran agama.[vi)] Akan tetapi, mengenai tempat yang menjadi tujuan

---

[vi)] Sadr al-Din Shirazi, Ibrahim Kalin dimuat di dalam www.cic-ca.org.

Mulla Sadra setelah meninggalkan Isfahan, terdapat dua pendapat mengenai hal ini.

1. Beberapa sejarawan mengatakan bahwa sewaktu Mulla Sadra meninggalkan Isfahan, dia kembali ke kampung halamannya di Syiraz atas undangan Allah Wirdi Khan yang menjadi pemerintah di wilayah Syiraz pada waktu itu. Namun karena penentangan beberapa tokoh agama dari kalangan *muhadditsun* dan ahli kalam terhadap kedatangannya, akhirnya Mulla Sadra mengasingkan dirinya ke Kahak. Mulla Sadra kembali ke Syiraz pada masa pemerintahan Imamquli Khan. [vii)]
2. Sebagian yang lain berpendapat bahwa setelah meninggalkan di Isfahan, Mulla Sadra akhirnya mengasingkan diri ke Kahak (karena kesedihannya atas penentangan kaum *Akhbariyyun*). Dia kembali ke Syiraz atas undangan Allah Wirdi Khan. [viii)]

Kesedihan karena penentangan kelompok-kelompok ahli kalam, *akhbariyyun*, *muhadditsun* serta orang-orang yang cemburu dengan kesuksesannya, menyebabkan Mulla Sadra meninggalkan kehidupan masyarakat dan mengasingkan dirinya di sebuah desa kecil bernama Kahak, sebuah tempat di dekat Qum. Di tempat inilah Mulla Sadra menjalankan disiplin spiritual sekitar lima belas tahun [ix)] dengan meninggalkan kegiatan belajar mengajar dan menulis. Namun pada suatu saat, di dalam ketekunan ibadah dan do'anya, Mulla Sadra bermimpi bertemu dengan gurunya, Mir Damad. Dalam mimpi itu Mulla Sadra bertanya kepada gurunya, mengapa orang-orang mengkafirkannya padahal dia hanya mengulangi apa yang telah diajarkan oleh gurunya tersebut. "Alasannya adalah," Mir Damad menjawab, "karena saya menulis tentang persoalan-persoalan

---

[vii)] Seyyed Mohammad Khamenei, *Life, Characters and School of Mulla Sadra*, Kheradnameh-e- Sadra Philosophy Magazine, Desember 2000, Vol. 6, No. 21

[viii)] *Mulla Sadra in History of Muslim Philosophy,* Sayyed Husein Nasr, Vol. 2, editor M.M. Syarif. Juga lihat Sadr al-Din Shirazi, Ibrahim Kalin dimuat di dalam www.cic-ca.org.

[ix)] Mulla Sadra, dimuat di dalam www.shirazcity.org

filosofis yang tidak bisa dimengerti oleh para ulama dan tidak ada seorangpun yang bisa memahaminya kecuali para filosof. Tetapi dalam hal ini, kamu telah membeberkan masalah-masalah filosofis tersebut sedemikian rupa sehingga seorang guru sekolah dasarpun bisa memahaminya. Itulah sebabnya mereka mengkafirkan kamu dan mereka tidak mengkafirkan saya." [x)]

Akhirnya, di paruh akhir pengasingan ini Mulla Sadra kemudian mulai menulis. Menurut sejarah, pada waktu inilah Mulla Sadra memulai bagian pertama dari kitab terbesarnya *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah* atau *al-Asfar* yang mulai ditulis sekitar tahun 1628. [xi)] Dan dalam waktu yang tidak lama, Mulla Sadra akhirnya kembali ke Syiraz (diperkirakan setelah tahun 1630) [xii)] dan mulai mengajar di tempat yang telah disediakan oleh pemerintah di kota tersebut. Namun, sekali lagi, Mulla Sadra kembali menghadapi penentangan dari kelompok yang sebelumnya menolak kehadirannya. Dan setelah Imamquli Khan dibunuh dalam perebutan kekuasaan yang dilakukan oleh Syah Safi, akhirnya Mulla Sadra kembali menghadapi persoalan sulit karena penentangan yang semakin keras dari lawan-lawannya. Akan tetapi, di dalam keadaan ini Mullai Sadra justru menghabiskan waktunya untuk menulis dan menyempurnakan pemikiran filsafatnya.

Mulla Sadra menghabiskan hidupnya di beberapa tempat. Selain di Syiraz, Qaswin, Isfahan, Qum dan desa Kahak, terdapat beberapa catatan yang menunjukkan bahwa Mulla Sadra juga pernah ke beberapa kota suci di Irak yang kemungkinan dia lakukan ketika dia masih dalam proses belajar. Bahkan selain ke kota suci Makkah yang dilakukannya dengan jalan kaki, kelihatannya dia juga pernah ke

---

[x)] Muhammad Baqir Mir Damad, Hamid Dabasyi, di dalam Routledge Encyclopedia of Philosophy, diambil dari *Qisas al-'Ulama,* M.M. Tunikabuni, hal. 334-5, Tehran: Intisyarat 'Ilmiyyah Islamiyyah, 1995

[xi)] *Transcendent Philosophy,* dimuat di dalam www.mullasadra.org.

[xii)] Seyyed Mohammad Khamenei, *Life, Characters and School of Mulla Sadra,* Kheradnameh-e- Sadra Philosophy Magazine Desember 2000, Vol. 6, No. 21

Masyhad. Dan akhirnya, dalam perjalanan hajinya yang ketujuh dengan jalan kaki, Mulla Sadra jatuh sakit di kota Basrah, Irak. Tidak lama berselang, dalam sakit yang dideritanya, Mulla Sadra akhirnya kembali kepada Allah pada tahun 1640 (1050H), atau dalam sumber lain dikatakan tahun 1636 (1045H) atau 1637. [xiii)] Mulla Sadra dimakamkan di kota Najaf, tempat dimana Amirul Mukminin Imam 'Ali as juga dimakamkan.

Ketika Mulla Sadra meninggal, salah seorang muridnya, Mulla 'Abd Razzaq Fayyad Lahiji menulis bait-bait syair berikut ini

Baru saja langit melemparkan batu ke dalam gelasku,
Dan tanahpun penuh dengan serpihan gelas itu,
Sekali lagi langit mengecewakan aku,
Kepergian Sang Guru telah menyebabkan luka,
Seperti duka 'Ali dalam syahidnya al-Musthafa,
Aku selalu dalam penderitaan, tak pernah lepas walau sesaat,
Rasa sakit ini, lebih sakit dari yang sebelumnya,
Guruku adalah pembimbing dan bapak spiritual,
Benar jika saya telah memujanya sampai hari kebangkitan,
Semula aku hanyalah tanah gelap kebodohan dan keangkuhan,
Tapi kini aku adalah emas karena sentuhannya,
(Dialah) yang membawaku dari dasar sumur kebodohan ke puncak kemuliaan

Keluarga Mulla Sadra

Mulla Sadra berasal dari sebuah keluarga yang terpandang dan berpengaruh. Bapaknya yang bernama Ibrahim Ibn Yahya al-Qawami al-Syirazi adalah salah seorang menteri dan penasehat gubernur Fars di Syiraz, sebuah propinsi otonomi di wilayah Persepolis pada masa pertengahan dinasti Safawi. Bahkan ketika sang gubernur, Muhammad Khuda Banda Syah, diangkat

---

[xiii)] Mulla Sadra, dalam www.islamic-studies.org

menjadi sultan, Ibrahim Qawami tetap menjadi penasehatnya dan ikut berpindah ke Qaswin sekitar tahun 1599. [xiv)]

Mulla Sadra mempunyai lima orang anak, dua orang laki-laki dan tiga orang perempuan. Kedua anak laki-lakinya juga menjadi pemikir dan filosof Muslim yang menulis banyak buku tentang filsafat dan pengetahuan. Demikian pula anak-anak perempuannya, mereka menjadi pemikir perempuan yang disegani pada zamannya berkat bimbingan orang tua dan suaminya. Ketiganya disebutkan menikah dengan murid-murid terdekat Mulla Sadra sendiri.

Anak Mulla Sadra yang pertama adalah seorang perempuan yang bernama Ummu Kaltsum. Beberapa sumber mengatakan bahwa nama sebenarnya adalah Badriyyah sedangkan Ummu Kaltsum hanya nama panggilannya saja. Dia dilahirkan di Syiraz pada tahun 1019H. Ummu Kaltsum juga dijuluki *adibah* (perempuan yang tercerahkan) dan *zahidah* (perempuan suci). Suaminya adalah salah seorang murid ayahnya sendiri, Mulla Abd al-Razzaq al-Lahiji. Mereka menikah sekitar tahun 1034H atau 1035H ketika Ummu Kaltsum berumur 15 atau 16 tahun. Ummu Kaltsum meninggal pada tahun 1090H pada usia 79 tahun.

Anak Mulla Sadra yang kedua adalah Ibrahim yang dijuluki Syaraf al-Din dan dipanggil Abu 'Ali. Putra pertama Mulla Sadra yang dikenal juga dengan nama Mulla Ibrahim ini lahir sekitar tahun 1021H di Syiraz. Selain dikenal sebagai filosof, ahli hadits, ahli fiqh, ahli kalam, dan sufi yang sering menulis syair-syair sufistik, Mulla Ibrahim juga menguasai matematika dan sains. Dia menulis *Urwah al-Wutsqa* di bidang tafsir Alquran dan *Syarh al-Lum'ah* tentang fiqh. Selain itu, Mulla Ibrahim juga menulis syarh tentang tema metafisika di dalam *al-Syifa'*-nya Ibn Sina, serta syarh terhadap *al-Itsbat al-Wajib* tulisan Muhaqqiq Dawani. Adapun waktu meninggalnya, tidak ada sumber otentik yang menyebutkannya. Namun, beberapa sumber tersebut menyebutkan bahwa Mulla Ibrahim meninggal di Syiraz sekitar tahun 1070H, atau 1072H,

---

[xiv)] Untuk melihat genealogi atau silsilah penguasa dinasti Safawi, silahkan lihat di www.4dw.net.

bahkan ada yang menyebutkan bahwa Mulla Ibrahim meninggal pada tahun 1060H.

Anak Mulla Sadra yang ketiga adalah Zubaidah. Dia dilahirkan pada tahun 1024H di kota Qum. Sebagaimana anak-anak Mulla Sadra yang lain, Zubaidah juga dikenal sebagai filosof (*hakimah*), '*arifah*, teolog, serta perempuan yang tercerahkan. Sebagian besar sejarawan mengatakan bahwa dia adalah istri murid Mulla Sadra yang sangat terkenal, Mulla Muhsin Fayd Kasyani. Menurut catatan dari salah seorang anaknya, 'Allamah 'Alam al-Huda Muhammad Ibn Muhsin Kasyani, sebagaimana juga yang disebutkan di dalam *Mustadrak-i A'yan al-Syi'ah*, Zubaidah meninggal pada tahun 1097H.

Putra kedua Mulla Sadra sebagai anak keempat adalah Nizamuddin Ahmad yang dipanggil Abu Turab dan juga dikenal sebagai Mirza Nizam. Menurut catatan sejarah, dia dilahirkan di Kasyan pada tahun 1031H dan meninggal pada tahun 1074H di Syiraz. Walaupun meninggal dalam usia yang relatif muda, seperti saudaranya, Mirza Nizam juga dikenal sebagai filosof, sufi, dan penyair. Mirza Nizam menulis beberapa kitab, namun yang sempat tercatat adalah karyanya *Midmar-i Danisy* yang berbahasa Persia.

Anak Mulla Sadra yang terakhir adalah Ma'sumah. Menurut penuturan Mulla Sadra sendiri, Ma'sumah lahir pada bulan Syawal tahun 1033H di Syiraz. Di dalam penjelasan Ayatullah Mar'asyi, Ma'sumah adalah seorang perempuan yang terpelajar, dia menulis beberapa syarh tentang al-Asfar yang ditulis oleh ayahnya. Dia disebut sebagai istri Qawamuddin Syirazi yang juga salah seorang murid Mulla Sadra. Ma'sumah meninggal pada tahun 1093H dalam usia enam puluh tahun.

Murid-murid dan Teman-teman Mulla Sadra

Ketika Mulla Sadra kembali dari pengasingannya di Kahak sekitar tahun 1038, dia menghabiskan waktunya untuk mengajar di Syiraz atas permintaan pemerintah pada waktu itu. Bahkan, Mulla Sadra disebutkan sering bepergian ke beberapa kota untuk mengajar. Dengan demikian, sangat mungkin bahwa Mulla Sadra mempunyai

banyak murid yang tersebar di berbagai wilayah Persia pada waktu itu. Akan tetapi, tidak banyak nama yang dapat disebutkan sebagai murid-murid Mulla Sadra secara langsung.

Walaupun demikian, sejarah [xv)] menyebutkan bahwa salah satu murid Mulla Sadra yang sangat dekat adalah Muhammad Ibn Murthada Fayd Kasyani yang lebih dikenal sebagai Mulla Muhsin. Dia dilahirkan pada tahun 1007H di Kasyan, akan tetapi catatan sejarah yang lebih logis menyebutnya lahir pada tahun 1004H atau 1005H dan meninggal pada tahun 1091H.

Mulla Muhsin pernah belajar kepada Syaikh Baha'i yang juga adalah guru Mulla Sadra. Diperkirakan, sebagaimana penuturannya sendiri, Mulla Muhsin mulai belajar kepada Mulla Sadra sekitar tahun 1032H di kota Qum walaupun memang dia sudah pernah bertemu dengan Mulla Sadra setahun sebelumnya di kota Kasyan. Meskipun belajar kepada Mulla Sadra sebagai filosof yang sangat terkenal pada waktu itu, Mulla Muhsin tidak mempunyai doktrin filosofis yang baru. Di dalam tulisan-tulisannya tentang filsafat, dia lebih banyak menjelaskan doktrin-doktrin gurunya, dan kelihatannya memang Mulla Muhsin lebih tertarik pada tema akhlak dan etika dibanding filsafat itu sendiri, walaupun tentu saja dia sangat memahami doktrin filsafat gurunya. Di samping itu, Mulla Muhsin juga dikenal lebih cenderung pada tasawwuf dan ilmu-ilmu hadits. Kitab-kitabnya yang terkenal adalah *al-Wafi* di bidang tafsir, *al-Safi* di bidang akhlak, *Ushul al-Ma'arif* di bidang sains, serta *al-Muhajjat al-Bayda* yang disebutkan sebagai penjelasannya terhadap kitab *al-Ihya al-Ulumuddin*-nya al-Ghazali. Dalam beberapa aspek memang, Mulla Muhsin dipersamakan dengan al-Ghazali; akan tetapi, seperti yang diakuinya sendiri, Mulla Muhsin ingin memberikan makna baru dan menjelaskan beberapa doktrin al-Ghazali untuk mendapatkan pengertian yang sebenarnya. [xvi)] Mulla Muhsin belajar kepada Mulla Sadra sekitar delapan tahun. Karena kedekatan ini, akhirnya Fayd

---

xv) Keterangan tentang murid-murid Mulla Sadra lebih banyak diambil dari www.mullasadra.org.

xvi) Lihat catatan no. 1 dalam tulisan Syahram Pazouki pada bagian 8 buku ini.

Kasyani menjadi salah seorang menantu Mulla Sadra. Ketika Mulla Sadra kembali ke Syiraz, Mulla Muhsin sempat ikut selama dua tahun. Namun, Fayd Kasyani akhirnya kembali ke tempat asalnya di Kasyan dimana dia melanjutkan kegiatannya untuk menulis dan mengajarkan filsafat Mulla Sadra di sana.

Selain Mulla Muhsin, murid Mulla Sadra yang juga sangat terkenal adalah Abdul Razzaq Ibn al-Husayn al-Lahiji. Dia dikenal sebagai seorang filosof, ahli kalam dan seorang penyair (sufistik) yang syair-syairnya banyak dikutip orang. Disebutkan bahwa Al-Lahiji bertemu dengan Mulla Sadra di Qum, dan setelahnya dia belajar filsafat, kalam, tasawwuf, serta logika selama beberapa tahun, bahkan juga menjalankan disiplin spiritual di bawah bimbingan Mulla Sadra. Kecenderungan al-Lahiji agak berbeda dengan Mulla Muhsin, dia lebih tertarik kepada filsafat hikmah, kalam dan syair sehingga kitab-kitab yang ditulisnya lebih banyak menyangkut tema-tema tersebut. Beberapa kitab al-Lahiji yang terkenal adalah *Masyariq al-Ilham wa al-Syawariq* yang mengomentari syarh Nasiruddin Thusi terhadap *al-Isyarat*-nya Ibn Sina, kitabnya yang mengomentari *Hayakil al-Nur* (Kuil Cahaya) karangan Suhrawardi, serta kitab *Gowhar Murad* yang berbahasa Persia yang kemudian diringkas menjadi *Sarmayeh-i Iman*.

Al-Lahiji juga menjadi salah seorang menantu Mulla Sadra. Kemungkinannya, al-Lahiji belajar khusus ketika Mulla Sadra tinggal beberapa lama di Qum. Namun, ketika Mulla Sadra kembali ke Syiraz, disebutkan bahwa al-Lahiji tidak ikut dengan gurunya sebagaimana Mulla Muhsin. Waktu kelahirannya tidak diketahui, namun dia disebutkan meninggal pada tahun 1072H (yang lain menyebutnya 1071 dan 1051).

Mulla Husain Tunkaboni juga disebut sebagai murid Mulla Sadra. Dia adalah seorang filosof-sufi yang sangat kokoh memegang ajaran filsafat Mulla Sadra. Ada yang menyebutkan bahwa Husain Tunkaboni meninggal pada tahun yang sama dengan meninggalnya Mulla Sadra, yakni pada tahun 1050H. Hidupnya berakhir dengan kejadian yang sangat mengenaskan, dia dibunuh oleh sekelompok massa di dalam Masjidil Haram. Adapun karya-karya Husain

Tunkaboni yang sempat tercatat adalah tentang komentarnya terhadap kitab al-Syifa' karangan Ibn Sina, tentang kesatuan wujud, pandangannya tentang sifat alam dan ciptaan yang baru, dan lain-lain.

Di samping itu, sebagian catatan sejarah juga menyebutkan bahwa murid Mulla Sadra yang lain adalah Muhammad Ibn Ali Ridha Ibn Aqa Jani, atau lebih dikenal sebagai Aqa Jani. Dia adalah filosof yang memberikan syarh terhadap kitab al-Qabasat-nya Mir Damad yang ditulisnya pada tahun 1071H (atau 1661). Itulah sebabnya, ada yang menyebutkan bahwa Aqa Jani bukanlah murid Mulla Sadra, tetapi teman seperguruan Mulla Sadra ketika belajar di bawah bimbingan Mir Damad. Namun ada anggapan lain yang mengatakan bahwa bahwa bisa jadi Aqa Jani belajar kepada Mir Damad dan kemudian melanjutkan pelajarannya di bawah bimbingan Mulla Sadra. Karenanya, menurut anggapan ini, mungkin syarh Aqa Jani terhadap al-Qabasat justru adalah penjelasan-penjelasan Mulla Sadra terhadap kitab tersebut dalam kuliah-kuliahnya yang kemudian dibukukan sendiri oleh Aqa Jani.

Murid Mulla Sadra yang lain yang juga menantunya adalah Qawam al-Din Nayrizi Syirazi, suami dari Ma'sumah. Dia juga menulis beberapa syarh tentang al-Asfar. Ada yang menyebutnya sebagai Qutb al-Din Muhammad Nayrizi yang meninggal pada tahun 1173H. Namun, sepertinya asumsi ini tidak dapat diterima karena jauhnya waktu antara Qutb al-Din dengan Mulla Sadra.

Mulla Sadra dalam masa belajarnya dibimbing oleh guru-guru besar pada zamannya. Tentu saja, banyak pelajar-pelajar lain yang belajar bersamanya. Namun, sebagaimana murid-murid Mulla Sadra, teman-temannyapun tidak banyak yang tercatat kecuali beberapa orang saja. Salah seorang temannya ketika dibimbing oleh Mir Damad adalah Sayyid Ahmad Alawi 'Amili. Dia adalah menantu Mir Damad yang juga menulis syarh *al-Qabasat*.

Selain mengajar, Mulla Sadra juga aktif berkorespondensi dengan tokoh-tokoh filsafat pada zamannya. Karena pemahamannya yang sangat tinggi serta pamornya yang tersebar ke seluruh pelosok negri,

tidak jarang Mulla Sadra ditanyai persoalan-persoalan dan menjadi rujukan dalam menyelesaikan tema-tema tertentu. Pada saat inilah Mulla Sadra akrab dengan Mulla Syamsa Gilani yang sering mengajukan permsalahannya kepada Mulla Sadra walaupun pada saat itu Mir Damad sebagai guru Mulla Sadra masih hidup, serta Mulla Muzaffar Husain Kasyani yang juga menjadi murid Mir Findiriski. Kedua teman-teman Mulla Sadra ini masing-masing menuliskan jawaban Mulla Sadra ketika mereka mengajukan pertanyaan kepadanya.

Karya-karya Mulla Sadra

Mulla Sadra menghabiskan sisa hidup sepulangnya dari pengasingan di Kahak dengan mengajar dan menulis. Pada masa inilah Mulla Sadra menghasilkan karya-karya yang sangat terkenal. Walaupun demikian, beberapa catatan sejarah menunjukkan bahwa Mulla Sadra sudah mulai menulis sejak dia masih belajar, juga di saat-saat terakhir pengasingannya ketika dia mulai menulis bagian awal kitab al-Asfar.

Karya-karya Mulla Sadra yang tercatat adalah sebagai berikut:

1. *Al-Hikmah al-'Arsyiyyah* (Telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul "Kearifan Puncak" oleh Dimitri Mahayana dan Dedi Djuniardi, diterbitkan oleh Pustaka Pelajar tahun 2001).
2. *Al-Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-'Arba'ah* (Filsafat Hikmah Tertinggi Tentang Empat Perjalanan Akal). Bagian pertama kitab yang terdiri dari sembilan volume ini ditulis pada tahun 1628 dalam pengasingan Mulla Sadra di Kahak, sementara bagian selanjutnya ditulis ketika Mulla Sadra kembali dan mengajar di Syiraz. Inilah kitab yang berisi bangunan filsafat Mulla Sadra secara utuh; walaupun, berdasarkan istilah-istilah yang digunakan di dalamnya, beberapa pemikir menganggap bahwa Mulla Sadra hanya

mengutip dan mencontoh filsafat Islam yang dibangun oleh Ibn Sina dan Suhrawardi.[xvii)]

3. *Al-Lama'ah al-Masyriqiyyah fi al-Funun al-Mantiqiyyah* (Pancaran Pemikir Iluminasi dalam Seni Logika), atau lebih sering disebut al-Tanqih saja.
4. *Al-Mabda' wa al-Ma'ad* (Penciptaan dan Hari Kebangkitan)
5. *Al-Masya'ir* (Tentang Metafisika)
6. *Al-Mazahir al-Ilahiyyah fi al-Asrar al-'Ulum al-Kamaliyyah* (Manifestasi Tuhan di dalam Rahasia Ilmu-ilmu Kesempurnaan)
7. *Al-Syawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah* (Penyaksian Tuhan pada Perjalanan Suluk)
8. *Al-Tasawwur wa al-Tasdiq* (Konsep dan Penilaian)
9. *Al-Waridah al-Qalbiyyah fi al-Ma'rifah al-Rububiyyah* (Ilham Yang Diterima oleh Hati di dalam Pengetahuan Tentang Ketuhanan)
10. *Al-Asrar al-Ayat wa al-Anwar al-Bayyinah* (Rahasia-rahasia Ayat dan Cahaya-cahaya Bukti Kebenaran)
11. *Diwan-i Asy'ar* (Kumpulan syair)
12. *Al-Huduth al-'Alam* (Risalah fi) (Risalah Tentang Sifat Baru Pada Penciptaan Alam)
13. *Al-Iksir al-'Arifin fi al-Ma'rifah al-Tariq al-Haqq wa al- Yaqin* (Obat Orang Arif di dalam Pengetahuan Tentang Jalan Kebenaran dan Keyakinan)
14. *Iqaz al-Na'imin* (Membangunkan Orang Tidur)
15. *Kasr al-Asnam al-Jahiliyyah fi dzamm al-Mutasawwifin* (Penghancuran Sembahan Jahiliah Bagi Tasawwuf Palsu)
16. *Mafatih al-Ghayb* (Kunci Memahami Alam Gaib)
17. *Mutasyabihat al-Qur'an* (Tentang Ayat-ayat Mutasyabihah Di Dalam Alquran, sebuah tafsiran tentang ayat-ayat metafisis)
18. *Sih Asl (Risala-yi)* (Risalah Tentang Tiga Prinsip). Beberapa bukti menyatakan, termasuk penafsiran dari pernyataan Mulla Sadra di salah satu bagian di dalam risalah ini, bahwa kemungkinan risalah ini ditulis setelah tahun 1040, yakni ketika Mulla Sadra sudah kembali ke Syiraz. Risalah ini adalah

---

xvii) Lihat penjelasan Muthahhari di dalam "Filsafat Hikmah, Pengantar Pemikiran Mulla Sadra," Mizan, 2002, hal. 74 – 75.

penjelasan Mulla Sadra tentang tasawwuf dalam bahasa Persia (Lihat bagian 8 dalam buku ini).

19. *Al-Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul (Risalah fi)* (Risalah Tentang Penyatuan Antara Akal dan Yang Dipahami oleh Akal)
20. *Al-Ittisaf al-Mahiyyah bi al-Wujud (Risalah fi)* (Risalah Tentang Wujud adalah Predikat Esensi. Dalam tulisan ini, Mulla Sadra justru membuktikan bahwa esensi adalah predikat wujud)
21. *Al-Ajwabah al-Masa'il al-Nasiriyyah* (Jawaban Kepada Nasr. Dulu, Nasr al-Din Thusi pernah mengirim surat yang berisi pertanyaan-pertanyaan filosofis kepada Syams al-Din 'Abdul Majid Khusrawsyahi yang ternyata tidak dapat memberikan penyelesaian. Akhirnya Mulla Sadra menjawab pertanyaan al-Thusi tersebut di dalam kitab ini)
22. *Al-Ajwabat al-Masa'il Syams al-Din Muhammad Gilani* (Jawaban-jawaban Terhadap Pertanyaan-pertanyaan Syams al-Din Gilani)
23. *Al-Masa'il al-Qudsiyyah* (Masalah-masalah Kesucian)
24. *Al-Wujud (Risalah fi)* (Risalah Tentang Wujud)
25. *Al-Hasyr (Risalah fi)* (Risalah Tentang Hari Kebangkitan)
26. *Al-Khalq al-A'mal* (Risalah fi) (Risalah Tentang Penciptaan Perbuatan)
27. *Dibacha-yi 'Arsy al-Taqdis* (Pengantar al-'Arsy al-Taqdis, sebuah kitab yang ditulis oleh Mir Damad dan menantunya, Sayyid 'Alawi)
28. *Al-Qudsiyyah fi al-Asrar al-Nuqtah al-Hissiyyah al-Musyirah ila al-Asrar al-Huwiyyah (al-Risalah)* (Kesucian di dalam Rahasia-rahasia Objek-objek Indra Yang Berhubungan Dengan Rahasia-rahasia Identitas Ketuhanan)
29. *Sarayan Nur Wujud al-Haqq fi al-Mawjudat* (Masuknya Cahaya Wujud Kebenaran ke dalam Ciptaan)
30. *Al-Qada' wa al-Qadar fi al-Af'al al-Basyar (Risalah fi)* (Risalah Tentang Ketentuan dan Takdir dalam Perbuatan Manusia)
31. *Limmiyyah Ikhtisas al-Mintaqah bi Mawdi' Mu'ayyan fi al-Falak (Maqalah fi)* (Pembicaraan Tentang Mengapa Bintang-bintang Ditempatkan Pada Posisi Tertentu Di Langit)
32. *Al-Ma'ad al-Jismani (Risalah fi)* (Risalah Tentang Kebangkitan Tubuh Jasmani)

33. *Al-Tasyakhkhus* (Risalah Tentang Individuasi)
34. *Nama-yi Sadra bi Ustad-i Khud Sayyid Mir Damad* (Surat-surat Mulla Sadra Kepada Gurunya, Sayyid Mir Damad)
35. *Al-Ajwabat al-Masa'il al-'Awisah* (Jawaban Terhadap Masalah-masalah yang Sangat Rumit)
36. *Risalah al-Mizaj* (Risalah Tentang Watak. Penjelasan di dalam buku ini hampir sama dengan pembahasan topik tersebut di dalam al-Asfar, namun beberapa item tertentu dijelaskan secara lebih detail)

Di samping karya-karya khusus yang ditulis oleh Mulla Sadra dalam tema-tema filsafat maupun tema-tema ajaran Islam lainnya seperti di atas, Mulla Sadra juga menulis tafsir Alquran. Sayangnya, Mulla Sadra belum sempat menyelesaikan tafsir tersebut sebelum dia meninggal. Berikut adalah beberapa tafsir Mulla Sadra terhadap surah-surah maupun ayat khusus Alquran yang sempat tercatat.

1. Tafsir surah al-Fatihah (Surah Pertama)
2. Tafsir surah al-Baqarah (Surah Kedua, tafsir untuk surah ini tidak selesai)
3. Tafsir ayat al-Kursi (Surah Kedua, ayat 255)
4. Tafsir surah al-Sajadah (Surah Ketigapuluhdua)
5. Tafsir surah al-'A'la (Surah Kedelapanpuluh tujuh)
6. Tafsir surah al-Waqi'ah (Surah Kelimapuluh enam)
7. Tafsir surah al-Thariq (Surah Kedelapanpuluh enam)
8. Tafsir ayat al-Nur (Surah Keduapuluh empat, ayat 35. Penjelasan tentang pandangan Mulla Sadra dalam menafsirkan ayat ini, silahkan lihat bagian ketujuh dalam buku ini)
9. Tafsir surah Yasin (Surah Ketigapuluh enam)
10. Tafsir surah al-Jum'ah (Surah Keenampuluh dua)
11. Tafsir surah al-Hadid (Surah Kelimapuluh tujuh)
12. Tafsir surah al-Zalzalah (Surah Kesembilanpuluh sembilan)

Sebagaimana disebutkan pada bagian sebelumnya, Mulla Sadra juga pernah belajar khusus mengenai ilmu-ilmu hadits. Karena itu, dia juga menulis syarh tentang hadits yang terdapat di dalam kitab al-Kafi' yang ditulis oleh Syaikh al-Kulaini, khususnya *Kitab al-Tawhid wa al-Hujjah*, *Fadhilah al-'Ilm* serta *al-'Aql wa al-Jahl*,

mulai dari hadits pertama sampai hadits nomor 315 pada bagian ke-11 Kitab al-Hujjah tersebut.

Dalam syarh ini, Mulla Sadra memulai komentarnya dengan menyebutkan sanad hadits serta menyebutkan perbedaan perawinya jika memang hadits tersebut dirawikan melalui beberapa sanad yang berbeda. Setelah itu, dengan pandangan filosofisnya yang sangat dalam, Mulla Sadra kemudian memberikan penjelasan filosofis terhadap matan hadits tersebut. Sebagai perbandingan, Mulla Sadra juga memberikan kritik sanad terhadap suatu hadits untuk memperjelas kedudukan suatu hadits. Sayangnya, sebagaimana kitab tafsir Alquran yang ditulisnya, Mulla Sadra juga tidak sempat menyelesaikan syarh-nya terhadap hadits-hadits di dalam kitab al-Kafi' ini.

Mulla Sadra juga menulis komentarnya terhadap beberapa kitab filsafat yang ditulis oleh filosof Muslim sebelumnya.

1. *Ta'liqat 'Ala al-Hikmah al-Isyraq* (Komentar Terhadap Syarh al-Hikmat al-Isyraq yang ditulis oleh Suhrawardi)
2. *Ta'liqat 'ala Ilahiyyat al-Syifa* (Komentar Terhadap Metafisika al-Syifa, karya Ibn Sina)
3. *Syarh al-Hidayah al-Atsiriyyah* (Komentar Terhadap Hidayah Al-Atsiriyyah yang ditulis Atsir al-Din Fadl Ibn 'Umar Abhari. Kelihatannya buku ini ditulis oleh Mulla Sadra pada masa-masa awal, karena di dalam kitab ini Mulla Sadra justru menolak konsep gerakan substansial, suatu konsep yang justru menjadi inti filsafatnya seperti dijelaskan di dalam al-Afar)

Selain kitab, risalah, tafsir dan syarh di atas, terdapat beberapa karya lain yang dianggap sebagai tulisan Mulla Sadra.

1. *Adab al-Bahts wa al-Munazarah*
2. *Itsbat-i Wajib al-Wujud*
3. *Ajwabat al-As'alah*
4. *Al-Imamah*
5. *Bahts al-Mughalitat*
6. *Bad'i al-Wujud al-Insan*

7. *Tajrid-i Maqalat-i Arastu*
8. *Hasyiyyat al-Anwar al-Tanzil*
9. *Hasyiyyat al-Rawasyih al-Samawiyyah*
10. *Hasyiyyat al-Rawdat al-Bihiyyah* (mungkin ditulis oleh salah seorang putranya)
11. *Hashiyyah 'ala Syarh al-Tajrid* (kemungkinannya ditulis oleh putranya, atau mungkin ditulis oleh Sadr al-Din Dasytaki)
12. *Rumuz Alquran*
13. *Syubhat al-Jadhr al-Asam* (kelihatannya ditulis oleh Sadr al-Din Dasytaki)
14. *Al-Fawa'id*
15. *Al-qawa'id al-malakutiyyah (Risalah fi)* (dianggap sama dengan al-Masa'il al-Qudsiyyah)
16. *Al-Kufr wa al-Iman*
17. *Al-Mabahith al-I'tiqadiyyah*

****

Demikianlah riwayat singkat dari perjalanan panjang seorang filosof sebesar Mulla Sadra. Walaupun dia telah memberikan sumbangan yang tak ternilai harganya bagi perkembangan filsafat Islam, namun ternyata hidupnya, khususnya di saat-saat terakhir, sangat tidak selayaknya untuk orang sebesar dia. Mulla Sadra banyak dicerca bahkan dikafirkan oleh para penentangnya, terutama setelah meninggalnya Allah Wirdi Khan serta Imamquli Khan yang sebelumnya melindungi kegiatan dan pengajaran yang dilakukannya. Namun, dalam keadaan ini Mulla Sadra tetap menunjukkan kekonsistenan dan kerendahhatiannya dalam mencari kebenaran, juga dalam mengajarkannya kepada orang lain. Mulla Sadra tidak pernah menunjukkan keputusasaan dan ketakutan. Oleh karena itu, menarik untuk dicatat salah satu pesan Muhammad Khatami sebagai presiden Iran di dalam suatu konferensi untuk memperingati Mulla Sadra pada tanggal 22 Mei 1999 di Iran. [xviii)] Khatami mengatakan, di samping pelajaran-pelajaran filosofis tertinggi dalam filsafat Islam yang diajarkan oleh Mulla Sadra, kita juga dapat mencontoh

---

[xviii)] Lihat di dalam www.president.ir

kegigihan Mulla Sadra dalam mencari kebenaran serta kerendahhatiannya di dalam menyampaikan kebenaran itu sendiri, bagaimanapun keadaannya.

Memang, selain ajaran filsafatnya yang adiluhung, Mulla Sadra juga telah menunjukkan sebuah contoh yang begitu berharga. Ketika dia banyak menghadapi hambatan dan tantangan, bahkan penolakan dan fitnah dari para penentangnya, Mulla Sadra tetap istiqamah pada jalan pencarian yang ditempuhnya, dia adalah contoh kekonsistenan yang semestinya jadi teladan. Mulla Sadra adalah guru yang mengajarkan kekuatan dan keberanian dalam menempuh jalan kebenaran, seperti yang diungkapkannya dalam bait syair pendek,

Walaupun lawan-lawan itu menghalangi (kita) dari cinta,
Bagi kita, cukuplah keindahan wajah Tuhan sebagai buktinya.

2

Teleologi [i)] Persepsi

Abstrak

Karya-karya filosofis Mulla Sadra terutama ditujukan untuk memetakan jalan dalam pencapaian kesempurnaan jiwa manusia. Beberapa kontribusinya yang terkenal dalam kosa kata filosofis, misalnya "kemenduaan sistematis" (*systematic ambiguity, tasykik*) eksistensi [ii)]

[i)] Secara sederhana, teleologi adalah suatu ajaran filosofis-religius yang mencari tujuan-tujuan, atau untuk mengenal sebab-sebab akhir, bahwa segala sesuatu itu mempunyai sebab dan sekaligus tujuan akhirnya. Secara etimologi, teleologi berasal dari bahasa Yunani: *telos* yang berarti tujuan atau akhir, dan *logos* yang berarti doktrin atau wacana.

[ii)] *Tasykik* wujud adalah teori Mulla Sadra yang mengatakan bahwa wujud itu bersifat tetap namun pada saat yang sama mengalami perubahan, itulah karenanya teori ini disebut ambiguitas atau kemenduaan sifat. Jika sebuah apel berubah dari hijau ke merah, maka apel tersebut tidak berubah dari sisi wujud, yakni bahwa apel tersebut adalah tetap sebagai wujud. Namun, ketika apel tersebut berubah dari hijau ke merah, jelas bahwa wujud apel tersebut juga berubah dari sisi penampakan wujudnya. Apel yang hijau dan apel yang merah adalah sama-sama wujud, namun keduanya berbeda dalam penampakan

dan "gerakan substansial," [iii] telah memberikan bantuan yang sangat signifikan dalam menjelaskan bagaimana jiwa memasuki alam ini melalui korporealisasi dan bagaimana jiwa meninggalkan alam ini melalui spiritualisasi. Mulla Sadra yang telah melakukan penelitian yang luar biasa terhadap dalil-dalil untuk menilai kebenaran (*modalities*) tentang pengalaman alam akhirat, telah membuktikan keinginannya untuk menjelaskan segala kemungkinan yang terbuka bagi jiwa manusia. Untuk memahami penjelasan persepsi di dalam semua karya Mulla Sadra, terlebih dahulu harus dipahami arah dan tujuan persepsi serta sifat-sifat kesempurnaannya. Secara alamiah, jiwa itu mampu mempersepsi. Namun, beberapa jenis persepsi yang dimiliki oleh jiwa hewani tidak cukup dalam pencapaian kesempurnaan manusia, walaupun persepsi tersebut tetap menjadi sifat esensial bagi jiwa. Usaha-usaha manusia untuk menghilangkan segala kekurangan persepsi memegang peranan penting di dalam upaya penyempurnaan jiwa. Disini, konsep yang mungkin paling penting adalah *tajrid*, "keterlepasan," yang menunjukkan upaya pembebasan persepsi dari semua bentuk godaan bentuk-bentuk materi dan berusaha melatih persepsi untuk terfokus pada hakikat bentuk tersebut, yakni bentuk-bentuk di dalam wujud akal yang terlepas dan "terpisah" (*mufariq*) dari setiap jenis keterhubungan dengan wujud materi. Tujuan akhirnya adalah perubahan persepsi melalui perkembangan akal pahaman (*acquired intellect*) yang sempurna. Setelah itu, jiwa akan mampu

---

wujudnya. Jadi, semua wujud dari sisi wujudnya adalah sama, namun wujud-wujud tersebut mempunyai keunikan masing-masing. Inilah yang disebut gradasi wujud, bahwa wujud itu seperti cahaya yang memancar, semakin dekat cahaya tersebut ke sumbernya, semakin kuat intensitas terangnya; semakin jauh cahaya tersebut dari sumbernya, semakin kecil intensitasnya (semakin gelap). Dalam gradasi inilah terletak keunikan-keunikan itu.

Teori ini lahir di dalam filsafat wujud Mulla Sadra sebagai bagian yang tak terpisahkan dari teorinya yang lain, yakni *wahdatul wujud* dan *ashalatul wujud* untuk menyelesaikan perbedaan pandangan dalam menjelaskan ketakberubahan esensi antara mazhab Peripatetik dan mazhab Iluminasi yang memunculkan kemenduaan esensi. Malah, Mulla Sadra mengatakan bahwa yang mempunyai kemenduaan adalah wujud, bukan esensi. Teori inilah yang kemudian mendasari teori gerakan substansial yang sangat terkenal di dalam filsafat Mulla Sadra.

[iii] Lihat penjelasan masalah ini pada bagian 11.

memahami bentuk-bentuk hakiki dari setiap maujud, termasuk alam tak berbatas di hari akhir nanti.

****

Di dalam filsafat modern, kata persepsi biasanya merujuk pada sensasi pisik. Namun beberapa filosof awal sering memahami istilah ini dalam arti yang lebih luas, sebagaimana yang didasarkan pada makna dasar dari bahasa Latin *percipio*. Demikian juga, para filosof Muslim pun membicarakan masalah persepsi – dengan menggunakan istilah bahasa Arab *idrak* – dalam pengertian yang lebih luas. Bagi mereka, persepsi berarti pemahaman dan pencapaian pengetahuan dengan berbagai cara, mulai dari pemahaman terhadap binatang sampai pada pengetahuan tentang Tuhan, dalam berbagai tingkatan yang berbeda-beda, dari sensasi pisik sampai penampakan akal.

Di dalam filsafat Mulla Sadra, konsep persepsi memegang peranan yang sangat penting di dalam menjelaskan sifat-sifat wujud dan menganalisis tujuan hidup manusia. Hal ini sesuai dengan kenyataan bahwa filsafat Mulla Sadra cenderung sebagai "psikologi" dari sudut pandang filsafat pra-modern. Dengan kata lain, Sadra mencoba untuk menyediakan suatu pandangan yang menyeluruh terhadap hakikat manusia beserta seluruh cabang-cabangnya dan memberikan pemetaan jalan bagi diri manusia untuk dapat mencapai puncak tertinggi dari semua kemungkinannya, yakni kemungkinan yang berakar pada kemampuannya untuk memahami segala sesuatu.

Persepsi

Pada bagian akhir dari bagian pertama empat kitab *al-Asfar*, Mulla Sadra memberikan berbagai defenisi sekitar tiga puluh kata yang dianggap perlu di dalam mendiskusikan modalitas pengetahuan (*al-'ilm*). Dalam daftar kata tersebut, Mulla Sadra menempatkan kata "persepsi" sebagai kata pertama. Di dalam mendefenisikannya, Mulla Sadra memulai penjelasannya dengan makna literal kata

persepsi tersebut. Sebagaimana yang terdapat di dalam banyak kamus bahasa Arab, memang kata "persepsi" ini memiliki banyak makna, seperti halnya perolehan (*attaining*), pencapaian (*reaching*), kedatangan (*arriving*), penangkapan (*catching*), penggenggaman (*grasping*), pemahaman (*comprehending*), dan kecerdasan (*discerning*). Mulla Sadra menulis,

Idrak adalah "perjumpaan (*liqa'*) dan kedatangan (*wusul*)." Ketika potensi akal sampai pada kuiditas [i] pahaman akal dan mencapainya, inilah yang disebut persepsi. Di dalam filsafat, makna yang dimaksud dalam suatu kata berhubungan dengan makna harfiahnya. Artinya, persepsi dan perjumpaan yang benar hanyalah perjumpaan dalam pengertian ini, yakni persepsi oleh pengetahuan. Perjumpaan dalam pengertian pisik bukanlah perjumpaan yang sebenarnya. (*al-Asfar* 3:507, 323.31) [1)]

Sebelum sampai pada pembahasan selanjutnya, terlebih dahulu kita harus menyinggung beberapa issu yang muncul dari defenisi persepsi ini. Seperti filosof Muslim yang lain, Mulla Sadra juga menganalisa diri manusia (*human self*) dengan membaginya dalam berbagai fakultas. Namun di dalam bahasa Arab, kata "fakultas" diterjemahkan menjadi "*quwwah*" yang juga bisa berarti

---

i) "Kuiditas" mempunyai pengertian yang sama dengan "esensi," yakni "keapaan" sesuatu. Aristoteles menjelaskannya sebagai "*to ti ein einai*," maksudnya "apa yang seharusnya," yakni suatu ungkapan yang biasanya diikuti oleh pernyataan lainnya, misalnya "apa yang seharusnya menjadi kuda" dan lain-lain. Dalam hal ini, kuiditas atau esensi kuda adalah "sesuatu yang menjadikan kuda itu kuda." Dalam bahasa Arab "kuiditas" atau "esensi" disebut "*mahiyah*" yang merupakan lawan kata dari "*anniyah*" atau "eksistensi" atau "wujud." Wujud Wajib adalah wujud yang esensinya sama dengan eksistensinya, dan Wujud wajib ini hanya bisa dinisbatkan kepada Wujud Allah. Sedangkan untuk wujud mungkin, esensi atau kuiditasnya tidak mengharuskan adanya eksistensi atau wujudnya. Bagi Mulla Sadra, wujud atau eksistensi lebih utama, atau lebih primordial, atau lebih prinsip, dibandingkan dengan esensi atau kuiditas. Hal itu disebabkan karena menurut Mulla Sadra, esensi atau kuiditas hanyalah wujud mental dari wujud tersebut. Inilah yang disebut konsep *al-ishalat al-wujud* di dalam filsafat Mulla Sadra.

Pada bagian selanjutnya, kata kuiditas akan sering dipertukarkan dengan kata esensi.

"potensialitas," suatu kata yang maknanya diperlawankan dengan "aktualitas." Dengan demikian, setiap fakultas pada saat yang sama juga adalah suatu potensialitas; dengan kata lain, *quwwah* pun dapat diterjemahkan sebagai "potensi." Dua pengertian ini memiliki makna yang sangat penting di dalam semua karya-karya Mulla Sadra, karena analisis-analisisnya terhadap jiwa manusia sangat tergantung pada suatu pandangan yang menganggap jiwa manusia sebagai suatu potensialitas besar yang mengarahkan setiap potensialitas yang lain yang diberi nama sesuai dengan fakultas-fakultas tersebut.

Di dalam defenisi persepsi ini, Mulla Sadra memaksudkan bahwa kekuatan dan potensi diri untuk mengetahuai adalah dengan "potensi akal" (*intellective potency*). Ketika kekuatan ini mencapai suatu objek, maka ia akan bergerak dari potensialitas ke aktualitas. Adapun derajat aktualitas yang dicapainya menjadi tema dasar yang harus dijelaskan selanjutnya.

Di dalam defenisi ini, Mulla Sadra mengatakan bahwa melalui persepsi, potensi akal akan sampai pada "kuiditas" sesuatu. Dengan kata lain, ketika persepsi terjadi, kita sampai pada pengetahuan "apa" yang menjadi objek persepsi tersebut. Demikian juga, Mulla Sadra menekankan di dalam kata kedua pada daftar kata atau istilah teknis yang dibuatnya, yakni kata *syu'ur* atau "kesadaran," bahwa persepsi memerlukan pengetahuan terhadap kuiditas sesuatu. Menurutnya, kesadaran adalah pemahaman sesuatu tanpa "pencapaian kestabilan" (*achieving fixity, istitsbat*), yakni tanpa (perlu) mengetahui dengan pasti (*ascertain*) tentang keapaan sesuatu. [2)] Mulla Sadra menambahkan, "kesadaran adalah tingkatan pertama dari kedatangan pengetahuan pada potensi akal. Dengan demikian, kesadaran hanyalah persepsi yang belum stabil. Itulah karenanya tidak dikatakan bahwa Allah 'sadar' terhadap segala sesuatu" (3:508, 323.34), tetapi dikatakan bahwa Dia 'memahami' segala sesuatu.

Sesuatu yang dipahami adalah suatu "pahaman akal" (*intelligible*), yakni suatu objek yang diketahui oleh akal (*intelligence*). [ii)] Pahaman

---

[ii)] Di dalam buku ini, kata *intelligent* diartikan sebagai akal, *intelligible* sebagai objek pahaman akal, dan *intelligence* adalah pemahaman akal terhadap objek

akal disebut "bentuk" (*surah*) sesuatu. Disini, 'bentuk' tersebut diperlawankan dengan 'materi' (*maddah*), yakni yang bukan pahaman akal (*unintelligible*) di dalam dirinya sendiri. Sesuatu yang bisa kita dapat pahami dengan sebenarnya adalah 'bentuk,' bukan materi. [iii)]

Akhirnya, di dalam defenisi ini Mulla Sadra ingin menegaskan bahwa *idrak* yang sebenarnya – yakni perolehan, pencapaian, kedatangan, dan perjumpaan yang sebenarnya – berhubungan dengan pengetahuan dan bukan dengan tubuh pisik. Hal ini mengingatkan kita bahwa persepsi terhadap sesuatu yang benar akan tercapai jika pelaku akal (*intelligent agent*) bertemu dengan objek pahaman akal (*intelligible object*). Setiap perolehan yang sifatnya pisik hanya akan cepat hilang dan cepat berlalu. Demikian juga, pada tingkat tertentu, nilai kebenaran suatu persepsi yang 'dikotori' oleh materialitas pisik akan menjadi tidak sempurna, karena 'bentuk' yang dipahami akan dikaburkan oleh media persepsi dan situasi eksternal objek yang dipersepsi tersebut.

Tingkatan-tingkatan Persepsi

Pada daftar istilah penting yang sama, Mulla Sadra juga memberikan defenisi lain yang dapat membantu kita dalam memahami tujuan akhir dari suatu persepsi. Istilah tersebut adalah "*dzihn*" yang artinya

---

pahaman akal. Ketiga kata-kata ini sangat sering dipakai di dalam menjelaskan persepsi akal.

[iii)] Yang dimaksud dengan "bentuk" adalah penyatuan antara esensi dan materi, yakni yang menetapkan bahwa materi itu adalah "sesuatu yang ini" atau "sesuatu yang itu." Jika dalam suatu pernyataan disebutkan "rumah batu," maka sudah pasti dipersyaratkan adanya "rumah" dan "batu." Dalam hal ini, tidak akan ada rumah tersebut jika tidak ada batu karena rumah tersebut adalah "rumah batu." Akan tetapi, batu yang bisa dibuat rumah juga bisa dibuat sebagai pagar, yakni "pagar batu." Yang membedakan "rumah batu" dan "pagar batu" itulah yang disebut bentuk atau strukturnya. Artinya, "bentuk"-lah yang membedakan antara "rumah batu" dan "pagar batu" tadi, bukan batu itu sendiri.

"pikiran." [iv)] Mulla Sadra menulis, "Pikiran adalah potensi jiwa untuk memperoleh pengetahuan-pengetahuan yang belum pernah dicapai sebelumnya." (3:515, 325.35).

Dengan mengikuti pandangan umum filsafat Islam-Yunani (*Graeco-Islamic*), Mulla Sadra memahami bahwa jiwa atau diri manusia mempunyai beberapa fakultas dan tingkatan-tingkatan aktualisasi yang dimulai dari tingkatan tumbuhan dan hewan. Jiwa tersebut mengatualkan dirinya melalui potensi pemahamannya. Tujuan jiwa di dalam wujudnya adalah untuk bergerak dari potensi mengetahui ke mengetahui secara aktual. Ketika pengetahuan potensialnya menjadi benar-benar aktual, ia tidak lagi disebut sebagai 'jiwa,' ia sudah menjadi 'akal,' atau 'akal dalam perbuatan.' Dalam pandangan Mulla Sadra, potensi jiwa manusia untuk mencapai pengetahuan aktual disebut 'pikiran.'

Pikiran dapat mengetahui segala sesuatu melalui persepsi. "Persepsi" adalah penyebutan bagi perbuatan yang dilakukan oleh jiwa untuk mengetahui, apapun objek yang diketahuinya. Jika kita memandang persepsi dari sisi 'yang mempersepsi,' maka persepsi tersebut mempunyai empat jenis dasar. Dalam setiap persepsi, pikiran bertemu dengan 'bentuk' sesuatu, yakni kuiditas atau realitas akalnya, bukan materinya. Namun, keempat persepsi tersebut mempunyai keadaan yang berbeda-beda dalam masing-masing 'pertemuannya.' Perbedaan-perbedaan tersebut berhubungan dengan instrumen persepsi dan modalitas eksistensi objek yang dipersepsi (*perceptible's existence*).

Tingkatan persepsi yang pertama adalah persepsi indra (*al-hiss*). Pada tingkatan ini bentuk objek persepsi mewujud di dalam materi, dan yang mempersepsi menemukan bentuk tersebut di dalam wujud-wujud material. Pada dasarnya wujud dari objek-objek tersebut

---

[iv)] *Isim nakirah*-nya adalah *dzihnun*, artinya sama dengan *adzhaanun*. Di dalam kamus-kamus umum kedua kata ini sering diartikan ingatan (*mind*) atau akal (*intellect*)

adalah aksiden-aksiden [v] Aristotelian, misalnya kuantitas, kualitas, waktu, tempat, dan keadaan. Di dalam eksistensi eksternalnya sebagai sesuatu, bentuk tersebut terpisah dari atribut-atribut aksidental, dan sebenarnya melalui atribut-atribut itulah kita dapat memahami objek tersebut melalui indra. Dan materi yang menjadi wadah tempat bentuk tersebut mewujud, tidak akan pernah dapat dipahami dalam hakikat kemateriannya, karena ia adalah eksistensi yang terjauh dan paling gelap, suatu wujud yang hampir tidak akan bisa diketahui secara tepat sampai kapanpun.

Tingkatan persepsi yang kedua adalah imajinasi (*khayal, takhayyul*) yang sebenarnya juga mempersepsi objek-objek indrawi dalam semua karakteristik dan kualitasnya. Namun, berbeda dengan persepsi indra, imajinasi dapat memahami suatu objek tanpa perlu mensyaratkan kehadiran objek tersebut bagi indra.

Tingkatan persepsi yang ketiga adalah *wahm*. (Para filosof) abad pertengahan menterjemahkan kata ini sebagai "*estimao*," tetapi pemikir modern tidak sependapat dengan makna yang sebenarnya dari kata ini dan bagaimana menterjemahkannya ke dalam bahasa Inggris (yang tepat). Saya (W.C. Chittick, ed.) sendiri menterjemahkannya sebagai "intuisi indra" (*sense intuition*), hanya

---

[v] Aksiden secara harfiah berarti "sesuatu yang jatuh pada yang lain." Dalam pengertiannya yang lebih luas, aksiden adalah sesuatu yang ditambahkan kepada substansi atau hakikat. Sebagai contoh, apel merah. Dalam hal ini, warna merah adalah aksiden bagi apel, namun warna merah tersebut bukanlah apel itu sendiri, tetapi warna merah tersebut adalah sifat yang ditambahkan kepada apel. Jika karena sesuatu hal apel tadi berubah menjadi warna hitam, maka ke-apel-an apel tadi akan tetap lekat pada apel tersebut, inilah yang disebut substansi, yakni wadah atau tempat sifat-sifat, sehingga walaupun apel tadi sudah berubah warna menjadi hitam, ia tetap disebut apel, yaitu apel hitam. Warna merah dan hitam bagi apel tersebut disebut aksiden. Aksiden biasanya digunakan untuk menjelaskan suatu substansi secara lebih rinci. Harus diingat, substansi boleh ada tanpa tergantung kepada aksiden.

Adapun aksiden Aristotelian adalah sepuluh kategori yang dibuat oleh Aristoteles untuk mengelompokkan eksistensi dasar. Lihat catatan kaki pada bagian 11.

untuk memaksudkan statusnya sebagai perantara antara akal dan indra. [vi)] Menurut Mulla Sadra, *wahm* adalah persepsi dalam makna pahaman akal tetapi pensifatan makna tersebut adalah sesuatu yang partikular, sesuatu yang bersifat indrawi. Di dalam intuisi indra, jiwa memahami sesuatu yang universal, tetapi masih di dalam suatu partikular dan bukan universal itu sendiri.

Tingkatan persepsi yang tertinggi adalah inteleksi (*ta'aqqul*), [vii)] yakni persepsi terhadap kuiditas sesuatu dan bukan yang lain. [3)]

Apa yang membedakan tingkatan-tingkatan persepsi tersebut adalah derajat "keterlepasan" (*disengagement*, *tajarrud*), suatu istilah yang memiliki makna penting di dalam tulisan-tulisan Mulla Sadra. Sekali lagi, *tajarrud* adalah salah satu istilah dimana pemikir modern tidak sependapat dalam menerjemahkannya. Umumnya, kata ini diterjemahkan sebagai "abstraksi," suatu kata yang mengaburkan makna kata *tajarrud* yang sebenarnya. [4)] Sesuatu "yang terlepas" bukan hanya bebas dan berada di luar materi, tetapi juga berada di dalam suatu wilayah eksistensi dan kesadaran yang kuat. Secara umum, di dalam filsafat Islam, beberapa konsep yang menjelaskan tujuan akhir penyempurnaan manusia, telah memaknai kata *tajarrud* ini dengan makna yang lebih signifikan. Di dalam arti yang sebenarnya, *tajarrud* ini dinisbatkan (hanya) kepada Allah, yakni Wujud Wajib dalam diriNya sendiri, karena (hanya) Wujud Wajib-lah yang tidak memiliki keterhubungan maupun keterikatan dengan apapun selain diriNya sendiri. Dalam pengertian yang lebih khusus lagi, *tajarrud* adalah atribut akal yang mampu melihat segala sesuatu dalam hakikatnya, yakni tanpa gangguan kekaburan yang disebabkan oleh imajinasi dan persepsi indra. [5)] *Tajarrud* ini juga menjadi

---

[vi)] Menurut Ibn Sina, *wahm* adalah kemampuan untuk merasakan suatu pengalaman mental dari suatu kejadian yang berbeda dengan kejadian yang aktual.

[vii)] Inteleksi (*intellection*) adalah persepsi akal.

atribut [viii] dari bentuk-bentuk atau kuiditas-kudiditas yang dipahami oleh akal.

Menurut Mulla Sadra, empat tingkatan persepsi harus dibedakan berdasarkan derajat keterlepasan yang dicapai oleh objek-objek persepsi (*perceptibles*).

Tingkatan pertama, yakni persepsi indra, dapat dipahami di dalam tiga kondisi yang ditentukan oleh sifat-sifatnya: pertama, materi harus hadir pada instrumen persepsi, yakni bahwa jiwa memahami sesuatu secara eksternal di dalam wujud materialnya. Kedua, bentuk sesuatu tertutupi oleh kualitas-kualitas dan sifat-sifatnya yang bisa dipahami. Ketiga, sesuatu yang dipersepsi secara indrawi adalah sesuatu yang partikular, bukan universal.

Pada tingkatan kedua, yakni imajinasi, objek-objek persepsi terlepas dari syarat pertama dari tiga syarat pada persepsi indra, yakni objek tersebut terlepas dari wujud material karena kehadiran eksternal sesuatu dalam persepsi imajinasi tidak dipersyaratkan.

Pada tingkatan ketiga, objek-objek intuisi indra terlepas dari wujud material maupun kualitas-kualitas dan sifat-sifat khususnya.

Pada tingkatan terakhir, objek-objek pahaman akal terlepas dari ketiga syarat di atas, karena akal hanya memahami objek-objek universal. [6)]

[viii] Atribut adalah sifat-sifat yang dilekatkan pada sesuatu. Secara umum, atribut dapat dibedakan menjadi yakni atribut esensial, yakni sifat yang harus melekat pada sesuatu yang tanpa sifat tersebut maka sesuatu itu tidak bisa meng-ada, serta atribut akidental dimana wujud sesuatu tidak tergantung pada sifat-sifat ini, yakni sifat tersebut bisa ada dan bisa tidak. Misalnya "buku baru." Dalam pernyataan ini, "baru" adalah atribut, tepatnya atribut aksidental, karena buku tidak tergantung kepada sifat baru, maksudnya buku tersebut akan tetap disebut buku walaupun tidak baru lagi.

Dalam pemahaman filsafat dan metafisika, atribut sering disamakan dengan predikat.

Mulla Sadra menyimpulkan penjelasannya tentang tingkatan-tingkatan persepsi dengan mengatakan bahwa keempat tingkatan tersebut dapat direduksi menjadi tiga saja, karena baik imajinasi maupun intuisi indra, keduanya merupakan penghubung antara akal dan indra. [7)]

Tingkatan-tingkatan Wujud

Tiga tingkatan persepsi – indra, imajinasi dan akal – bersesuaian dengan tiga alam yang terdapat di alam eksternal. Ketiga alam tersebut adalah alam pisik, alam imajinasi, dan alam akal. Pembahasan tentang tingkatan-tingkatan persepsi tidak bisa dipisahkan dari pembicaraan tentang tingkatan-tingkatan wujud. Jika hanya ada satu tingkatan wujud saja, maka hanya akan ada satu persepsi yang sangat sederhana. Dan kenyataannya, demikianlah pandangan sebagian filsafat modern. Dengan mereduksi persepsi hanya sebagai sensasi [ix)] saja, maka hal itu akan menghilangkan wilayah imajinal dan spiritual yang merupakan bagian yang sangat penting di dalam perbincangan filosofis.

Dalam membicarakan tingkatan-tingkatan wujud, yang dimaksud dengan "wujud" dalam hal ini adalah wujud mungkin, atau wujud formal dan terbatas, bukan Wujud Wajib. Wujud di dalam dirinya adalah realitas dasar segala sesuatu, dan oleh karena itu ia di atas semua alam dan di atas semua tingkatan. Di dalam dirinya, wujud tetap tidak akan bisa dicapai, dipersepsi, dan diketahui. Namun, wujud tersebut mempunyai derajat-derajat kekuatan dan kelemahan. Kita dapat mengetahuinya melalui pemahaman tidak langsung di dalam berbagai modalitas tertentu. Semakin tinggi realitas wujud tersebut, ia akan semakin terlepas dari materi serta segala kondisi dan karakteristik sesuatu. Demikian juga, persepsi yang memahami tingkatan (wujud) yang lebih tinggi akan lebih kuat dan semakin langsung.

Setiap tingkatan wujud secara tipikal disebut sebuah "alam" (*'alam*), dan keseluruhan tingkatan-tingkatan alam disebut "kosmos" atau

---

[ix)] Sensasi adalah persepsi atau pemahaman indra.

"alam semesta." Sederhananya, pembicaraan tentang alam adalah pembicaraan tentang pengetahuan dan persepsi. Di dalam bahasa Arab, cakupan ini juga terkandung di dalam kata '*alam* itu sendiri. Secara etimologi, kata '*alam* mempunyai akar kata yang sama dengan '*ilm* yang artinya pengetahuan. Para ahli kosa kata mengatakan bahwa makna dasar dari "alam" adalah "yang melaluinya seseorang bisa mengetahui." Dengan demikian, "alam" secara keseluruhan adalah maujud yang didefenisikan dan dianggap sebagai objek pengetahuan. Artinya, setiap alam atau tingkatan di dalam keseluruhannya didefenisikan melalui jenis persepsi yang menjadikannya sebagai objek pengetahuan. Kenyataan bahwa terdapat tiga jenis persepsi, diambil dari suatu pahaman bahwa terdapat tiga maujud dasar yang bisa menjadi objek pengetahuan.

Salah satu penjelasan Mulla Sadra yang lebih detail tentang alam ini terdapat di dalam suatu bagian dari kitab *al-Asfar* yang berjudul "Tentang Pembagian Pengetahuan," yakni "ilmu" atau modalitas-modalitas di dalam pengetahuan. Pada tempat ini Mulla Sadra menjelaskan bahwa realitas pengetahuan merujuk pada "wujud formal," yakni realitas wujud di dalam bentuk-bentuk yang tampak bagi persepsi. Mulla Sadra kemudian mengatakan bahwa wujud formal mempunyai tiga pembagian – sempurna, cukup, dan kurang. Wujud sempurna adalah bentuk-bentuk pahaman akal serta akal-akal yang 'terlepas.' Wujud yang cukup adalah bentuk-bentuk jiwa, yang juga disebut 'alam imajinasi.' Wujud yang kurang adalah bentuk-bentuk indra, yang merupakan 'bentuk-bentuk yang berada di dalam dan terikat dengan materi.' (3:501, 322.10)

Setelah menjelaskan tiga tingkatan wujud formal, Mulla Sadra kemudian membicarakan tingkatan keempat, yakni materi pisik yang mengalami transformasi dan pembaruan secara terus menerus. Karena materi pisik tenggelam di dalam non-wujud, kemungkinan, kontingensi dan kegelapan, maka ia tidak dapat diketahui walaupun ia tetap disebut sebagai 'wujud.' Sebagai contoh, Mulla Sadra menyebutkan waktu dan gerak. [8)]

Di dalam menjelaskan perbedaan keempat wujud tadi, Mulla Sadra mengatakan bahwa keempatnya berbeda di dalam intensitas dan

kelemahan wujudnya. Semakin kuat modalitas wujud sesuatu, semakin terlepas wujud tersebut dari kesementaraan alam materi. Semakin terlepas wujud tersebut, semakin ia mendekati wujud akal karena ia semakin murni di dalam dirinya. Setiap alam yang lebih rendah daripada alam kesempurnaan dan alam akal akan tenggelam di dalam derajat-derajat kekeruhan dan dan kegelapan yang disebabkan oleh kejamakan, ketersebaran, keterpisahan dan ketidakjelasan. [9)]

Kehadiran (*Hudhuri*)

Kunci untuk memahami konsep persepsi di dalam pemikiran Mulla Sadra adalah pemahaman terhadap konsepnya tentang wujud. Harus diingat baik-baik bahwa kata ‘eksistensi’ (*existence*) bukanlah kata yang tepat untuk menerjemahkan kata ‘wujud’ dalam bahasa Arab, bahkan juga kata ‘ada’ (*being*) untuk menggantikan kata ‘eksistensi’ tersebut. [x)] Salah satu bagian yang penting di dalam mendiskusikan masalah wujud yang tidak dapat diterjemahkan secara tepat ini adalah kenyataan bahwa kata ‘wujud’ itu sendiri mensyaratkan kesadaran dan persepsi. [xi)] Makna literal dari ‘wujud’ adalah ‘perolehan’ (*finding*) dan ‘yang diperoleh’ (*being found*), [xii)] suatu pengertian yang lebih ditekankan di dalam tulisan-tulisan Ibn ‘Arabi dan pengikut-pengikutnya, sumber yang sangat diakrabi oleh Mulla Sadra dan bahkan menjadi rujukan yang sering dikutipnya.

Namun, bukan hanya pemikir sufistik yang mensyaratkan bahwa wujud memerlukan kesadaran dan pengetahuan. Bahkan, seorang filosof Hellenis sekalipun, seperti Afdal al-Din Kasyani (m. sekitar 610H / 1213M) yang tidak memiliki hubungan dengan Ibn ‘Arabi

---

x) Pemikir skolastik Eropa abad pertengahan memaknai “eksistensi” sebagai ‘aksiden’ yang di dalam istilah Ibn ‘Arabi disebut “*a’rad*” dan bukan “wujud.”

xi) Bandingkan dengan istilah ‘*logos*’ dan ‘*nous*’ di dalam pemahaman Neo Platonis yang dimaknai sama dengan ‘wujud’, bahwa ternyata arti harfiah dari kedua kata itupun adalah ‘pengetahuan’ dan ‘kesadaran.’

xii) Mempunyai akar kata yang sama dengan kata *wajada*, *wawajida*, *yajidu*, *wajidatan* yang arti harfiahnya adalah mendapat, memperoleh dan lain-lain.

serta banyak menulis karyanya di dalam bahasa Persia, juga menggunakan dua syarat dari kata wujud ini (yakni kesadaran dan pengetahuan, ed.) di dalam membagi wujud ke dalam dua alam dasar. [10)] Wujud pertama dalam pembagian ini adalah ‘yang ada’ (*being, hasti*) tanpa kesadaran dan pengetahuan; dan wujud yang kedua adalah wujud yang disertai “perolehan” (*yaft*). Sebagai penjelasan tambahan, bahwa Baba Afdal (Afdal al-Din Kasyani, ed.) menggunakan kata *yaft* dalam bahasa Persia bukan hanya sebagai sinonim dari kata wujud dalam tingkatannya yang lebih tinggi, tetapi juga sebagai sinonim dari kata persepsi (*idrak*). Afdal menjelaskan bahwa alam yang tampak kepada kita sebagai ‘ada’ biasanya melalui objek-objek benda mati, sedangkan alam perolehan dan persepsi tampak melalui wujud jiwa dan akal.

Jika kita sudah memahami bahwa persepsi dan perolehan adalah sesuatu yang implisit di dalam kata wujud sebagaimana yang dijelaskan oleh banyak filosof, maka kita akan melihat bahwa setiap upaya yang mereduksi wujud hanya sebagai “yang ada disana” (*being there*) merupakan tindakan yang bodoh. Wujud di dalam hakikatnya bukanlah hanya sekedar sesuatu “yang ada disana,” tetapi juga sesuatu “yang memperoleh apa yang ada disana” (*which finds what is there*). Semakin kuat sesuatu itu “disana,” maka akan semakin kuat pula “ia memperolehnya.” Derajat wujud yang tertinggi diperoleh di dalam kehadiran, persepsi, dan kesadaran yang tertinggi pula.

Di dalam penjelasan singkat tentang arti persepsi, Mulla Sadra mengatakan, “Persepsi adalah wujud yang dipersepsi bagi yang mempersepsi” (*al-idrak ‘ibara ‘an wujud al-mudrak li al-mudrik*). [11)] Di dalam dualitas pengertian kata wujud, defenisi ini juga bisa diartikan “persepsi adalah objek persepsi yang diperoleh yang mempersepsi.” Di dalam beberapa penjelasan yang sama terhadap kata wujud ini, Mulla Sadra sering mengganti kata wujud dengan kata “kehadiran” (*hudhur*) atau “penyaksian” (*musyahadah*), [12)] dua kata yang merupakan istilah yang mempunyai sejarah panjang dalam memberikan inspirasi bagi Mulla Sadra dalam memahami sifat-sifat dasar sesuatu. [13)]

"Kehadiran" adalah lawan kata "ketidakhadiran" (*ghaybah*), dan secara praktis kata ini sinonim dengan "penyaksian." Mulla Sadra kadang-kadang membagi alam semesta ke dalam dua "pahaman" dasar (*idraki*), yakni alam kehidupan dan pengetahuan yang merupakan alam akal dan jiwa, serta alam kematian dan kebodohan yang merupakan alam benda-benda mati. [14)] (Pembagian ini sama dengan Afdal yang membagi alam ke dalam alam "perolehan" dan alam yang "ada"). Ketika Mulla Sadra menyebutkan pembagian ini, dia kelihatannya mengutip istilah Alquran untuk kedua alam tersebut, yakni "tidak hadir" (*ghayb*) dan "yang disaksikan" (*syahadah*). Yang "tidak hadir" adalah segala sesuatu yang pada dasarnya tidak bisa dipersepsi, sementara yang "disaksikan" adalah segala sesuatu yang hadir di depan indra kita.

Ketika kita bertanya mungkinkah bisa memahami dan menyaksikan alam yang "tidak hadir," tentu para filosof akan menjawab ya. Kita memang bisa memahami sesuatu walaupun indra tidak mampu menangkapnya. Namun, untuk benar-benar memahami alam objek-objek yang tidak hadir, terlebih dahulu kita harus memperkuat fakultas-fakultas persepsi dan belajar bagaimana melihat kegelapan alam korporeal dan alam indra dengan membawanya ke dalam wilayah yang melebihinya (yakni alam jiwa dan alam akal, ed.). Alam yang tidak hadir harus mewujud bagi kita dan kita harus memperolehnya. Dengan kata lain, alam tak hadir itu harus hadir di dalam diri dan harus disaksikan oleh diri tersebut.

Dengan demikian, persepsi merupakan suatu manifestasi wujud, atau bahkan wujud itu sendiri, yakni suatu "kehadiran" – ada dan diperoleh disana. Persepsi merupakan wujud objek yang dipersepsi di dalam yang mempersepsi. Konsekuensinya adalah, bahwa di dalam pemahaman terhadap alam internal dan eksternal, derajat suatu persepsi sama dengan derajat wujud. Memahami sesuatu secara langsung berarti ketercakupan secara menyeluruh di dalam wujud.

Wujud Mental

Ketika Mulla Sadra mengatakan bahwa persepsi adalah "ada-nya" dan "diperolehnya" objek persepsi di dalam yang mempersepsi,

maka dia tidak bermaksud untuk mengatakan bahwa objek tersebut mewujud secara internal persis sama dengan wujud eksternalnya. Mulla Sadra menjelaskan bahwa ketika pikiran memahami sesuatu, maka ia berubah dari potensialitas menjadi aktualitas, dan aktualitas pikiran adalah kehadiran bentuk-bentuk objek pahaman di dalam pikiran tersebut. Kehadiran ini disebut "wujud mental" (*wujud dzihni*), suatu istilah yang juga bisa diartikan sebagai "perolehan mental." Namun, selama jiwa masih tetap menjadi jiwa dan belum menjadi akal di dalam aktualnya, maka manifestasi wujud dan persepsi jiwa tersebut masih lemah sehingga apapun yang dipahami dan eksis di dalam jiwa juga pasti masih lemah. Mulla Sadra mengatakan bahwa karena kelemahan ini, maka perbuatan-perbuatan dan implikasi-implikasi khusus yang diperintahkan kepada jiwa dan kemudian mewujud di dalamnya, tetap akan menjadi wujud yang memiliki kelemahan sepenuhnya. Atau, wujud bentuk-bentuk akal dan imajinal yang mewujud dari jiwa tersebut hanya akan menjadi bayang-bayang dan sesuatu yang aneh dan muncul tiba-tiba dari wujud eksternal yang berasal dari Pencipta, walaupun kuiditasnya terjaga di dalam dua wujud. Dengan demikian, perbuatan-perbuatan yang diperintahkan pada kuiditas di alam eksternal tidak akan diperintahkan pada wujudnya di dalam jiwa.....

Wujud sesuatu yang kepadanya perbuatan-perbuatan tidak diperintahkan namun pada saat yang sama ia (tetap) muncul dari jiwa di dalam modalitas perwujudan ini disebut wujud "mental" dan "bayang-bayang." Sementara itu, wujud yang diberikan perintah disebut wujud "eksternal" dan "terpisah" (*entified*). (1:266, 65.27)

Singkatnya, segala sesuatu yang dipahami oleh persepsi indra mewujud dengan wujud yang sebenarnya di dalam pikiran, tetapi wujud mentalnya merupakan suatu bayang-bayang dari wujud eksternalnya. Namun, karena jiwa secara gradual mengaktualkan potensinya untuk mengetahui alam yang lebih tinggi, maka objek-objek yang dipahaminyapun akan mengalami proses peningkatan di dalam intensitasnya. Pada tingkatan persepsi akal yang sebenarnya, akal yang mempersepsi akan mempunyai wujud dan kesadaran yang sama dengan bentuk-bentuk yang dipersepsinya.

Potensi Jiwa

Persepsi terjadi di dalam jiwa (*nafs*), suatu kata yang arti literalnya adalah "diri." Pembicaraan tentang diri atau jiwa dimulai dari tingkatan tumbuhan sampai tingkatan tertinggi yang bisa dicapai dalam penyempurnaan manusia. Jiwa manusia secara sederhana dapat dijelaskan sebagai "keseluruhan potensi" (8:221, 777.31). Dengan pemahaman ini, Mulla Sadra ingin mengatakan bahwa jiwa rasional adalah "satu-satunya yang dapat memahami semua persepsi yang disifatkan kepada potensi-potensi manusia" (Ibid). Dengan kata lain, jiwa manusia adalah potensi murni yang dalam keadaan ini ia tidak mempunyai aktualitas. Aktualitas jiwa ini justru mewujud melalui persepsi. Ketika jiwa memahami sesuatu, maka sesuatu itu akan mewujud di dalam jiwa dengan wujud tertentu, kemudian jiwa akan mengaktualkan di dalam dirinya wujud mental yang sesuai dengan wujud yang dipahami tersebut.

Tujuan dari wujud manusia adalah untuk membawa potensialitas jiwa ke dalam aktualitas. Pada permulaan penciptaannya, diri manusia masih kosong dari pengetahuan tentang sesuatu. Sebaliknya, sesuatu yang lain diciptakan bersama pengetahuan aktual dan hal ini kemudian menetapkan identitas-identitas khususnya. Karena jiwa manusia diciptakan tanpa mengetahui sesuatupun, maka jiwa tersebut mempunyai potensi untuk mengetahui apapun. Hanya karakteristik inilah yang dapat merubah jiwa menjadi akal melalui aktualitasasi potensi tersebut.[xiii)]

Allah menciptakan ruh manusia yang di dalamnya kosong dari perwujudan sesuatu serta kosong dari pengetahuan terhadap segala sesuatu... Tidakkah Allah menciptakan ruh manusia untuk mengetahui segala sesuatu sebagaimana adanya? Memang seperti itu. Pada awalnya ruh manusia adalah kosong, namun ketika pertama kali diciptakan fitrah ruh manusia, maka salah satu dari sesuatu itu mewujud, dan jiwa pun tidak lagi kosong sama sekali.

[xiii)] Lihat firman Allah, "Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur." (QS. 16:78)

Meskipun pada awalnya ruh manusia hanyalah potensi yang kecil dan kosong dari pahaman-pahaman akal, namun keadaan ini cukup bagi ruh untuk mengetahui dan menyatu (*ittisal*) dengan semua pahaman akal tersebut. Dengan keadaan itulah ruh akan sampai kepada tujuan utama, yakni pengetahuan tentang Allah yang sebenarnya (‘*irfan*), pengetahuan tentang alam spiritual (*malakut*), serta pengetahuan tentang tanda-tandaNya (*ayah*)..... Pengetahuan adalah yang pertama dan yang terakhir, asal sekaligus tujuan akhir. (3:515-16, 326.2) [15)]

Persepsi mengaktualkan suatu pengetahuan potensial jiwa. Aktualitas mensyaratkan perbuatan. Mulla Sadra mengatakan bahwa para filosof yang telah menjelaskan bahwa persepsi adalah gambaran objek-objek pahaman di dalam jiwa, berarti mereka kehilangan makna yang sebenarnya dari persepsi tersebut, karena sesungguhnya persepsi lebih tepat disebut aktivitas dan aktualitas dibandingkan sebagai penerimaan (*receptivity*).

Hubungan antara bentuk yang diketahui terhadap esensi yang mengetahui adalah hubungan antara “yang dibuat” (*maj’ul*) terhadap “pembuat” (*ja’il*), bukan suatu hubungan “tinggal di dalam” (*hulul*) atau “tergambar di dalam” (*intiba’*). (8:251, 785.32

Dalam hubungannya dengan objek pahaman imajinal dan indrawi, jiwa lebih mirip dengan pelaku inovatif (*al-fa’il al-mubdi’*) dibanding sebagai tempat tinggal reseptif (*al-mahall al-qabil*). (1:287, 70.35)

Di dalam penjelasannya tentang penglihatan (*vision*), [xiv)] Mulla Sadra memberikan suatu contoh khusus bagaimana jiwa dapat mencapai penglihatan itu melalui persepsi. Setelah menolak teori-teori dari kelompok saintis, matematikawan, dan bahkan Suhrawardi sendiri, Mulla Sadra kemudian mengatakan,

---

[xiv)] Yang dimaksud penglihatan dalam konteks ini adalah penyingkapan terhadap wujud dan realitas tak tampak oleh indra penglihatan. Dalam istilah sufistis, penglihatan ini disebut *mukasyafah*.

Penglihatan terjadi melalui pembuatan suatu bentuk yang sama (dengan yang bentuk yang dilihat, ed.) dengan bantuan kekuatan Allah, yakni bentuk yang datang dari alam jiwa, alam spiritual. Bentuk tersebut terlepas dari materi eksternal dan hadir di dalam jiwa yang memahaminya. Bentuk tersebut tetap hadir melalui jiwa sama dengan kehadiran perbuatan melalui pelakunya, bukan sebagai kehadiran sesuatu yang diterima melalui wadahnya. (8:179-80, 768.8)

Setelah mengatakan hal ini, Mulla Sadra melanjutkan penjelasannya dengan menunjukkan bahwa penglihatan hanyalah salah satu contoh sifat-sifat umum suatu persepsi, yakni penyatuan antara yang dipahami dan yang memahami. Pembuktian ini sama dengan yang sebelumnya ditunjukkan oleh Mulla Sadra pada bagian “Penyatuan antara Akal dan Objek Pahaman Akal” (*ittihad al-‘aql wa al-ma’qul*) yang dianggapnya sebagai salah satu inti bangunan filsafatnya. Mulla Sadra membuktikannya secara khusus karena Ibn Sina dan para pengikutnya telah menolak konsep tersebut.

Apa yang telah kami tunjukkan di dalam penyatuan antara akal dan objek pahaman akal, juga berlaku di dalam semua persepsi indra, imajinasi, maupun intuisi indra. Kami harus memperhatikan masalah ini di dalam membicarakan masalah akal dan objek pahaman akal. Kami katakan bahwa persepsi indra di dalam indra yang sesungguhnya (*unqualified sense*) tidak sama dengan yang dipahami oleh sebagian besar pemikir yang menganggap bahwa sensasi memisahkan bentuk objek indrawi dari materi dan memahaminya melalui aksiden-aksiden; dan dengan cara yang sama, imajinasi memisahkan bentuk tersebut dengan pemisahan yang lebih besar [16)]…….Tetapi, persepsi di dalam indra yang sesungguhnya dapat dicapai hanya dari pancaran Pemberi Karunia [17)] terhadap bentuk perseptual yang bercahaya, yang melaluinya persepsi dan kesadaran juga dapat dicapai. Bentuk inilah yang memiliki kekuatan untuk melihat di dalam perbuatan (*sensate in act*) sekaligus objek indrawi di dalam perbuatan (*sensible in act*). Dan untuk wujud bentuk di dalam materi, bentuk tersebut bukanlah persepsi indra, juga bukan bukan objek persepsi indra. Namun, ia adalah sesuatu yang menyiapkan jalan bagi pancaran bentuk tersebut. (8:81, 768.10)

Dengan demikian objek persepsi adalah suatu bentuk yang dipancarkan ke dalam jiwa oleh Allah. Mempelajari penjelasan Mulla Sadra tentang implikasi teologis dari pandangan ini akan membutuhkan studi yang lain, oleh karena itu disini mungkin sudah cukup jika dipahami bahwa pancaran Allah terhadap bentuk akan mengaktualkan potensi jiwa untuk mengetahui. [xv)] Dalam prosesnya dari potensi menjadi aktual, jiwa memperoleh suatu wujud mental yang 'sama' dengan wujud eksternal objek yang dipersepsinya. Wujud dari sesuatu yang diketahui adalah wujud dalam bentuk akal atau imajinal, dan kehadiran bentuk tersebut terhadap jiwa adalah wujud mentalnya di dalam jiwa, yakni wujud yang identik dengan wujud jiwa itu sendiri karena tidak ada lagi kejamakan wujud di dalam jiwa. Kesadaran jiwa terhadap bentuk tersebut adalah wujud bentuk tersebut terhadap jiwa. Di dalam wujud mental, persepsi dan wujud adalah dua hal yang sama. Konsekuensinya, sebagaimana yang sering dikatakan oleh Mulla Sadra, objek yang dipersepsi selalu sama dengan yang mempersepsi. Melalui sentuhan, rasa, dan penglihatan, jiwa memahami objek-objek yang sama dengan dirinya sendiri. Hal itu karena objek-objek tersebut adalah bentuk-bentuk dari sesuatu yang disentuh, dirasa, dan dilihat yang kemudian teraktualkan di dalam jiwa. [18)]

Ketika Mulla Sadra mengatakan bahwa jiwa adalah "semua potensi," yang dimaksudkannya adalah bahwa diri manusia adalah potensi yang tak terbatas untuk mengetahui. Kesempurnaan jiwa mewujud di dalam aktualisasi potensinya, dan potensi ini tidak bisa dibatasi. Jiwa, sebagaimana yang dikatakan oleh Aristoteles pada bagian awal Metafisika-nya, merindukan kemahatahuan karena potensinya yang mampu memahami apapun. Akan tetapi, segala sesuatu hanya dapat diperoleh di dalam akal murni, tempat dimana sesuatu itu mewujud sebagai bentuk-bentuk akal. Oleh karena itu, tingkatan persepsi yang tertinggi adalah ketika jiwa menjadi akal. Dengan kata lain, jiwa mempersepsi dalam kapasitasnya yang maksimal sehingga ia

---

[xv)] Lihat firman Allah, "Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya." (QS. 96:5). Lihat pula firman Allah ketika menceritakan tentang keluarga Yaqub, "Dan sesungguhnya dia mempunyai pengetahuan, karena Kami telah mengajarkan kepadanya. Akan tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahuinya." (QS. 12:68)

mewujud di dalam maksimalitas perolehan aktual. Jika jiwa sudah mengalami kesempurnaan persepsi dan wujud, maka segala sesuatu menjadi hadir padanya secara aktual. Dalam hal ini segala sesuatu menjadi hadir di dalam akal dengan kejelasan wujud akalnya, tidak terganggu lagi oleh wujud indrawi dan imajinalnya.

Ketika jiwa sudah menjadi akal, pada saat itu ia sudah menjadi segalanya. Pada saat itu juga, jiwa sudah menyatu dengan segala sesuatu yang telah dihadirkan di dalam esensinya – yang saya maksudkan adalah bentuk-bentuk sesuatu itu, bukan entitasnya yang eksternal. Hal ini tidak lantas berarti bahwa jiwa tersusun dari entitas-entitas eksternal, juga tidak tersusun dari bentuk-bentuk tersebut. Maksudnya adalah, jika jiwa semakin sempurna, ia juga akan semakin sempurna sebagai 'keseluruhan dari segala sesuatu' dan akan semakin kuat di dalam kesederhanaannya (esensinya akan semakin sederhana yang merupakan sifat wujud akal, ed.). Hal ini karena sesuatu yang paling sederhana adalah segala sesuatu, sebagaimana yang telah ditunjukkan sebelumnya. [xvi)] (8:253, 786.16)

Harus diingat bahwa bagi Mulla Sadra, wujud adalah yang utama sedangkan kuiditas adalah yang kedua. Kuiditas adalah apa yang disebut oleh Ibn 'Arabi sebagai "entitas-entitas tetap" (*fixed entities*) dimana sifat "tetap" itu adalah karena memang entitas-entitasnya tidak pernah berubah. Yang berubah hanyalah wujud formal, yakni melalui proses penguatan maupun pelemahan. Tingkatan-tingkatan persepsi dibedakan berdasarkan kekuatan dan kelemahan wujud formal ini. Di dalam istilah Mulla Sadra, (wujud yang sempurna adalah) hanya ketika ia mencapai tingkatan "akal sederhana, yang benar-benar terlepas dari alam pisik dan kuantitas, dan ia telah menjadi semua objek akal dan segala sesuatu, sedemikian sehingga ia lebih kuat dan lebih sempurna dari segala sesuatu dalam dirinya sendiri." (3:373, 293.32)

[xvi)] Hal ini dinyatakan di dalam suatu ungkapan, "*basit al-haqiqah kullu syai'* (wujud yang lebih tinggi akan memuat wujud yang lebih rendah dari wujud tersebut)".

Pada setiap tingkatan persepsi, jiwa melepaskan objek-objek persepsi dari materi dan kondisi tingkatan ontologis lainnya. Bahkan, persepsi indrapun harus melepaskan objek persepsinya (dari materi, ed.) karena materi eksternal tidak bisa masuk ke dalam jiwa. Tetapi, ketika jiwa melepaskan objek-objek persepsinya, maka pada saat yang sama jiwapun akan terlepas dari kondisi-kondisi alam yang lebih rendah. Perpindahan dari persepsi indra menuju imajinasi dan kemudian ke inteleksi adalah suatu perpindahan dari wujud dan persepsi yang lemah ke wujud dan perolehan yang lebih kuat. Kapanpun jiwa mengaktualkan potensinya melalui pengetahuan, maka ia akan mencapai kekuatan wujud tertentu, dan ketika ia menjadi akal di dalam perbuatan, berarti ia telah mencapai wujud yang abadi dan sempurna.

Mulla Sadra sangat kritis terhadap penjelasan para filosof pendahulunya dalam membicarakan makna “keterlepasan” (*disengagement*, *tajarrud*) ini. Penolakannya terhadap pemahaman mereka telah membantu dalam menjelaskan mengapa “abstraksi” bukanlah kata yang tepat untuk menerjemahkan kata *tajarrud* tersebut. [20] Mulla Sadra menulis,

Makna dari keterlepasan di dalam inteleksi dan persepi yang lain bukanlah seperti yang dikenal sebelumnya – yakni bahwa ia adalah penghilangan hal-hal asing tertentu (*zawa'id*). Ia juga bukanlah keadaan dimana jiwa dalam keadaan diam sementara objek-objek persepsi dikirimkan dari substrat [xvii] materialnya ke sensasi, dari sensasi ke imajinasi, dan dari imajinasi ke akal. Tetapi, yang disebut keterlepasan adalah keadaan dimana yang mempersepsi maupun yang dipersepsi keduanya terlepas pada saat yang sama. Keduanya dilepaskan dari satu wujud ke wujud yang lain. Keduanya dikirimkan dari satu keadaan menuju keadaan yang lain, dan dari satu alam ke

[xvii] Substrat mempunyai makna yang sama dengan substansi, yakni wadah atau tempat bagi sifat-sifat. Substansi adalah sesuatu yang di dalamnya mewujud esensi atau kuiditas. Substrat adalah bentuk jamak dari substratum. Di dalam filsafat Islam, substrat atau substansi diistilahkan *jauhar*, yang menurut para ahli kalam khususnya mazhab *Asy'ariyyah*, adalah tempat sifat-sifat atau aksiden. Lihat catatan untuk penjelasan kata aksiden pada catatan kaki sebelumnya.

alam yang lain, sampai akhirnya jiwa di dalam aktualnya telah (sekaligus) menjadi akal, yang melakukan inteleksi, dan objek pahaman akal, yang sebelumnya jiwa hanya berada dalam potensinya (sebelum ia teraktualkan). (3:366, 292.1)

Berbeda dengan apa yang diajarkan oleh filosof sebelumnya, keterlepasan bukan berarti penolakan terhadap (eksistensi) pisik karena realitas esensial pisik adalah wujud formal, bukan materi. Jika jiwa semakin kuat, maka semakin kuat pula bentuk intelektif pisik dan wujudnya. Mulla Sadra mengatakan,

Di antara beberapa hal yang harus diketahui adalah bahwa (di dunia ini) manusia adalah gabungan antara jiwa dan pisik. Kedua bagian ini, walaupun berbeda dalam derajatnya, namun keduanya adalah dua maujud yang meng-ada melalui satu wujud. Perumpamaannya adalah bahwa kedua bagian ini seperti sesuatu yang mempunyai dua sisi. Salah satu dari sisi itu mengalami perubahan dan kematian, ia mirip dengan cabang; sementara sisi yang lain adalah sisi yang tetap dan hidup, ia menyerupai akar. Semakin sempurna jiwa di dalam wujudnya, maka pisik juga akan semakin halus dan jernih. Pisik tersebut akan semakin kuat dalam hubungannya dengan jiwa, dan penyatuan antara keduanya akan semakin kuat pula. Akhirnya, ketika wujud akal sudah menjadi aktual, keduanya sudah tidak memiliki perbedaan sama sekali.

Masalah ini berbeda dengan anggapan umum – bahwa ketika jiwa dari wujud duniawi ini berubah menjadi wujud ukhrawi, maka jiwa akan keluar dari pisik dan seolah-olah pisik itu menjadi telanjang tanpa pakaian. Mereka menganggap seperti itu karena mengira bahwa tubuh pisik – yang diatur secara bebas oleh jiwa melalui suatu pengaturan esensial dan suatu aktifitas bebas primer – hanyalah daging mati yang akan dibuang setelah kematian, namun sesungguhnya tidak demikian adanya. Yang benar adalah, bahwa daging mati ini justru berada di luar dari substrat aktivitas bebas dan pengaturan jiwa tadi. Tubuh pisik ini mirip dengan suatu beban dan ampas yang merupakan hasil aktifitas alam, seperti kotoran dan sejenisnya. Atau, tubuh pisik mirip dengan rambut, bulu binatang, tanduk, atau kuku yang muncul secara eksternal melalui proses alam

untuk fungsi-fungsi eksternal pula. Ia mirip dengan rumah. Manusia membangun suatu rumah bukan karena wujudnya, tetapi hanya untuk menahan panas dan dingin, dan untuk hal-hal lain yang tanpanya tidak mungkin hidup di dunia ini. Tetapi, kehidupan manusia sendiri bukanlah hanya di rumah tersebut. [21)] (9:98, 846.8)

Kesimpulan

Kita telah mendiskusikan sepuluh teori-teori dasar yang harus diperhatikan dalam menjelaskan keseluruhan penggambaran Mulla Sadra tentang bagaimana persepsi berpindah dari tingkatan yang terendah menuju tingkatan yang tertinggi melalui proses keterlepasan. Kesepuluh teori dasar ini dapat kita ringkaskan seperti berikut:

1. Persepsi adalah (proses) untuk mencapai pengetahuan tentang sesuatu dengan melihat kuiditasnya, yakni bentuk atau realitas akalnya.
2. Persepsi mempunyai empat tingkatan yang kemudian dapat disederhanakan menjadi tiga tingkatan saja: indra, imajinasi dan akal.
3. Tingkatan persepsi ditentukan oleh kekuatan keterlepasan persepsi dari materi.
4. Tiga tingkatan dasar persepsi tepat bersesuaian dengan tiga alam dasar yang menyusun alam semesta.
5. Realitas wujud tidak terpisahkan dengan realitas pengetahuan dan persepsi, dengan demikian tingkatan wujud identik dengan tingkatan persepsi.
6. Wujud mental objek persepsi merupakan bayangan wujud eksternalnya, kecuali di dalam persepsi akal dimana akal dan objek pahaman akal menyatu di dalam satu wujud yang abadi dan permanen.
7. Jiwa manusia mewujud dalam keadaan kosong dari pengetahuan dan aktualitas sehingga ia mempunyai potensi untuk mengetahui segala sesuatu. Dengan demikian persepsi adalah aktualitas dan aktifitas jiwa.

8. Jika jiwa semakin kuat di dalam suatu persepsi, maka semakin kuat pula wujudnya. Semakin kuat wujudnya semakin kuat pula ia menerima sifat realitas wujud sederhana yang melaluinya jiwa mengetahui segala sesuatu.
9. Keterlepasan jiwa dari sesuatu (yang material, ed.) melalui persepsi terjadi bersamaan dengan keterlepasannya melalui penguatan wujud dan kesadaran.
10. Keterlepasan jiwa bukanlah penolakan terhadap (wujud) pisik, tetapi keterlepasan adalah perubahan pisik dan semua objek-objek pisik.

Sebagai kesimpulan, kita dapat melihat bahwa bagi Mulla Sadra, tujuan akhir suatu persepsi adalah agar manusia dapat melihat segala sesuatu di dalam hakikatnya. Hal ini dapat tercapai hanya jika jiwa mengaktualkan potensi tak terbatasnya untuk mengetahui. Potensi ini adalah kemampuan untuk memahami segala sesuatu yang mewujud di dalam tingkatan-tingkatan wujud formal. Potensi ini dapat berubah menjadi aktualitas melalui penguraian, pelepasan, dan pemisahan (*mufaraqah*) dari semua materialitas dan aspek pisik, serta kembalinya ke realitas akal jiwa yang pada hakikatnya adalah akal di dalam perbuatan, atau akal yang memahami segala sesuatu sebagaimana wujud aktualnya. Hal ini tidak berarti bahwa jiwa tidak lagi mempunyai hubungan dengan sesuatu di dalam eksternal. Tetapi, hal ini berarti bahwa jiwa akan dapat memahami segala sesuatu secara jelas pada tingkatan wujud apapun sesuatu itu. Jiwa tidak akan terjerumus lagi ke dalam pandangan yang salah (*nearsightedness*) dalam mempersepsi bentuk-bentuk karena keragaman tempat bentuk-bentuk tersebut mewujud bagi yang mempersepsi, tempat yang diselimuti oleh kegelapan persepsi indra dan imajinasi. Jiwa akan mencapai tujuan akhirnya setelah ia memahami dirinya dan memahami segala sesuatu dalam hakikatnya, juga setelah ia menemukan dirinya menyatu dengan segala sesuatu.

Catatan

1. Saya menuliskan referensi halaman untuk al-Asfar baik untuk edisi sembilan volume yang terlihat di Qum pada tahun 1378/1958-59) seperti yang ada di dalam CD-Rom "*Nur al-*

Hikmah 2" (Qum: Computer Research Center of Islamic Science); maupun untuk edisi litograp (Tehran: 1282/1865-66). Untuk edisi litograp ini, saya juga menuliskan nomor baris. Karena edisi litograp ini mempunyai halaman yang tidak lengkap, maka saya mengikuti penomoran halaman yang dilakukan oleh M. Ibrâhîm Ayatî di dalam *Fihrist-i abwâb wa fusûl-I kitâb-i Asfâr* (Tehran: Dânishgâh-i Tihrân, 1340/1961). Edisi litograp ini juga telah diterbitkan di dalam S. H. Nasr, *Yâd-nâma-yi Mullâ Sadrâ* (Tehran: Dânishgâh-i Tihrân, 1340/1961), hal. 63-106.

2. Disini Mulla Sadrâ tidak menggunakan istilah kuiditas, tetapi dia menyinggung masalah ini dengan menggunakan istilah *istitsbât*, atau "pencapaian kestabilan." Kata ini berasal dari akar kata yang sama dengan kata *tsâbita*, yang artinya "stabil" sebagaimana di dalam istilah *'ayn tsâbita*, yakni "entitas stabil" yang diperkenalkan oleh Ibn 'Arabi dan sering dijelaskan oleh Mulla Sadra. Di dalam tulisan-tulisan Mulla Sadra dan Ibn 'Arabi, kata ini digunakan sebagai sinonim kata kuiditas.
3. *Al-Asfâr* 3:360-61, 290.27
4. Masalah mendasar "abstraksi" adalah bahwa kata ini benar-benar kehilangan keterhubungan dengan makna penguatan wujud dan realitas di dalam derajat peningkatan keterlepasan (dari materi). Bandingkan dengan pembahasan saya tentang kata ini di dalam "*The Heart of Islamic Philosophy*" (Oxford University Press).
5. "Untuk persepsi-persepsi indra, ia terpengaruh oleh ketidaktahuan. Persepsi ini bercampur dengan kegagalan dalam memperoleh (pengetahuan yang sebenarnya, ed.) karena ia hanya mencapai sisi luar sesuatu serta bayangan sifat-sifat kuiditas namun ia tidak mencapai realitas serta sisinya yang terdalam." (3:367, 292.14)
6. *al-Asfar,* 3:361-62, 290-91.
7. *al-Asfar,* 3:362, 291.
8. Untuk pembagian alam menjadi tiga tingkatan dalam hubungannya dengan tiga "konfigurasi persepsi" (*nasya'at idrakiyyah*) jiwa, lihat *Asfar*, 9:21, 826.18. Di dalam menjelaskan keempat tingkatan wujud ini, Mulla Sadra melanjutkan penjelasannya bahwa keempatnya adalah empat

alam, dan setiap tingkatan wujud tersebut merupakan pembagian pengetahuan karena setiap tingkatan bentuk-bentuk yang diketahui berhubungan dengan tingkatan wujud yang berbeda. Kemudian Mulla Sadra menjelaskan pembagian "objek-objek persepsi yang bersifat mungkin" (*possible perceptibles*) yang berhubungan dengan setiap tingkatan wujud serta memperjelas maksudnya dengan membagi tiga tingkatan pertama ke dalam wujud yang sempurna, cukup, dan kurang: "Bagian pertama dari objek persepsi adalah wujud dan pengetahuan yang 'sempurna.' Wujud yang sempurna ini adalah akal dan objek pahaman akal. Karena kekuatan wujud, cahaya dan kejernihannya, wujud ini terlepas dari pisik, bayangan-bayangan yang tidak benar, dan penjumlahan. Walaupun ia banyak dan beragam, namun ia mewujud dalam satu wujud saja, wujud dari segalanya....Yang kedua adalah alam jiwa-jiwa malakut (*the world of celestial souls*), bayangan yang terlepas (dari materi, ed.) dan gambaran-gambaran kuantitatif. Wujud ini cukup di dalam esensi dan bentuk-bentuk akalnya karena ia mempunyai hubungan dengan alam bentuk-bentuk ilahiyyah (*the world of divine forms*) yang sempurna di dalam wujud sehingga kekurangan wujud yang kedua ini tertutupi dan kemudian bergabung dengan alam bentuk-bentuk ilahiyyah tadi....Yang ketiga adalah alam jiwa indrawi, alam spiritual yang lebih rendah (*al-malakut al-asfal*), serta semua bentuk-bentuk indrawi di dalam aktualitas dan yang dipahami melalui kesadaran dan organ-organ, yang juga menjadi bagian dari alam spiritual yang lebih rendah (*the lower spiritual realm*). Wujud ini kurang di dalam wujud selama ia masih berhubungan dengan dunia ini. Namun, wujud ini bisa terangkat ke alam yang lebih tinggi dan terlepas dari alam dunia ini – sampai di alam yang terlepas dari bayangan-bayangan yang tidak benar (*the world of disengaged apparitions*) – dengan megikuti perjalanan jiwa manusia....(Dan) yang keempat adalah alam materi dan bentuk-bentuk pisik, yang merupakan wujud antara (*transient*), yang akan menghilang, yang mengalami transformasi, serta yang mengalami keberlanjutan (*generation*) dan degradasi (*corruption*)." (3:502, 322.12)

9. Di dalam salah satu karyanya, Mulla Sadra menjelaskan bahwa kegelapan (kebodohan, ed.) yang harus dihindari oleh manusia

untuk dapat mencapai pemahaman akal adalah "aksiden-aksiden asing" (*a'rad gharibah*). Mulla Sadra menulis, "aksiden-aksiden asing yang harus dihindari oleh manusia untuk dapat mencapai pemahaman akal bukanlah kuiditas-kuiditas dan makna sesuatu, karena pada hakikatnya tidak ada kontradiksi antara pemahaman akal terhadap sesuatu dengan pemahaman akal terhadap atribut-atribut sesuatu itu. Dengan cara yang sama, "aksiden-aksiden asing" yang harus dilepaskan oleh manusia dalam mengimajinasikan sesuatu bukanlah bentuk-bentuk imajinatifnya, karena juga tidak ada kontradiksi antara pengimajinasian sesuatu dengan sifat-sifat imajinatif (*hay'a*) sesuatu itu. Justru, yang menghalangi beberapa persepsi adalah modalitas-modalitas sesuatu yang tertentu. Penghalang tersebut adalah kegelapan (*darkness*) serta non-wujud (*non-existence*) yang menutupi bagian-bagian tak terlihat di dalam proses persepsi. Sebagai contoh adalah "yang ada" (*kawn*) di dalam materi, (hal ini terjadi) karena kondisi materi memerlukan hijab terhadap bentuk yang justru harus disingkap di dalam suatu persepsi. Demikian juga "yang ada" di dalam sensasi dan imajinasi, karena ia merupakan wujud kuantitatif maka ia bisa juga menghalangi persepsi akal walaupun kuantitas (*miqdar*) itu sudah terlepas dari materi. Tetapi, wujud akal bukanlah wujud kuantitatif, karena ia telah terlepas dari dari dua alam wujud dan berada di atas dua alam tersebut." (3:362, 291.9)

10. Karya-karya Baba Afdal yang hampir semuanya ditulis dalam bahasa Persia, tidak dikenal oleh Mulla Sadra. Namun, kita harus ingat bahwa Mulla Sadra menerjemahkan salah satu karya Baba Afdal ini ke dalam bahasa Arab. Karya tersebut adalah Jawidan-nama yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul *Iksir al-'Arifin.* Lihat pengantar saya dalam terjemahan saya terhadap kitab *Iksir al-'Arifin* ini.
11. *Al-Asfar* 8:40, 732.31. Bandingkan dengan 8:165, 764.3; 8:251, 785.31
12. Sebagai contoh: "Persepsi adalah kehadiran objek persepsi di dalam yang mempersepsi" (4:137, 377.6). "Persepsi terdiri dari wujud sesuatu serta kehadirannya untuk wujud sesuatu yang lain." (6:146, 635.11) "Persepsi terdiri dari wujud suatu bentuk yang hadir pada suatu maujud yang wujudnya adalah miliknya

sendiri." (8:163, 764.3) "Persepsi hanyalah pandangan (*iltifat*) dan penyaksian jiwa terhadap objek-objek persepsi." (6:162, 573.22)

13. Pembahasan tentang "kehadiran" di dalam konteks persepsi secara langsung berhubungan dengan pembagian dua jenis pengetahuan yang sudah sering dibahas di dalam filsafat Islam sebelumnya – yakni ilmu melalui "kehadiran" (*hudhuri*) dan ilmu melalui "perolehan" (*hushuli*). Makna "kehadiran" yang sinonim dengan "penyaksian" agak diabaikan di dalam literatur kedua dan hal ini mengaburkan hubungan dengan keseluruhan tema tentang "penyaksian" di dalam tulisan-tulisan Ibn 'Arabi dan pengikut-pengikutnya. Bagi mereka, penyaksian semakna dengan "penyingkapan" (*kasyf*) dan "penglihatan langsung" (*'iyan*). Selanjutnya, kata penyaksian ini juga semakna dengan "wujud" ketika istilah ini digunakan untuk menunjukkan kemungkinan tertinggi yang bisa dicapai oleh persepsi manusia sebagaimana yang ditemukan di dalam istilah yang umum tentang *ahl al-kasyf wa al-wujud*, "orang-orang yang mengalami penyingkapan dan mencapai perolehan." Tentang penggunaan istilah ini di dalam tulisan-tulisan Ibn 'Arabi, lihat dalam buku saya "*Sufi Path of Knowledge*" (Albany: SUNY Press, 1989).
14. Selanjutnya Mulla Sadra mengatakan bahwa dua kategori ini – yang tak tampak dan yang disaksikan – berhubungan dengan keterbatasan pandangan duniawi yang di dalamnya ketinggian kemampuan akal belum diaktualkan. Menurut Mulla Sadra, alam akhirat mempunyai wujud yang lebih kuat dibandingkan dunia ini, dan setiap wujud yang lebih kuat akan lebih kuat pula di dalam kehadiran, penyaksian, dan manifestasi. "Setiap tingkatan Taman yang lebih kuat di dalam keterpisahannya dari alam ini serta lebih kuat di dalam ketinggian dan keterlepasannya dari materi, pasti akan lebih kuat di dalam manifestasi dan penerimaannya (terhadap wujud yang sederhana)." (6:152, 571.20)
15. Orang mungkin menolak bahwa jiwa manusia bukan "potensialitas murni" karena jiwa tersebut lahir bersama insting dan pengetahuan yang dibawa sejak lahir (*innate knowledge*). Saya berpikir Mulla Sadra akan menjawabnya dengan mengingatkan kita bahwa apa yang kita sebut "insting" tidak

berhubungan dengan jiwa manusia, tetapi berkaitan dengan jiwa-jiwa tumbuhan dan binatang. Adalah benar bahwa tidak mungkin jiwa manusia mewujud tanpa adanya jiwa binatang dan jiwa tumbuhan, tetapi pembahasan tentang potensi tak terbatas hanya berhubungan dengan jiwa manusia saja, bukan dengan dimensi-dimensi lain dari wujud manusia tersebut. "Kemanusiaan" jiwa manusia merupakan maksud bahasan yang paling tepat dimana manusia tidak bisa didefenisikan dan dilukiskan. Sehingga dengan demikian, jiwa manusia mempunyai kemampuan untuk menjadi (wujud) apapun.

16. Bandingkan dengan bagian berikut ini: "Ketika jiwa mempersepsi objek pahaman akal yang universal, maka ia menyaksikan semua objek tersebut sebagai akal (*intellective*), esensi yang terlepas (dari materi, ed.). Tetapi hal ini bukan karena jiwa-lah yang melepaskannya atau karena keterlepasan (*intiza'*) bentuk pahaman akalnya dari bentuk indrawi – sebagaimana yang banyak dipahami oleh sebagian besar *urafa'*. Tetapi, hal itu terjadi melalui suatu perpindahan (*transferal*) yang dimiliki oleh jiwa – dari indra, imajinal, ke wujud akal; melalui suatu perpindahan (*migration*) dari dunia ini ke alam akhirat serta alam yang lebih tinggi; serta melalui suatu perjalanan (*journey*) dari alam pisik ke alam imajinasi dan alam akal." (1:289-90, 71.18)
17. "Pemberi Karunia" (*Wahib*) adalah salah satu nama Allah. Mulla Sadra lebih sering menggunakan frase "Pemberi Karunia Bentuk-bentuk" (*al-Wahib al-Suwar*), dan hal ini menjelaskan bahwa ini yang dimaksudkan oleh Mulla Sadra disini. Frase ini merupakan salah satu penamaan filosofis terhadap Allah, dan memang frase ini adalah salah satu nama Allah di dalam Alquran, *al-Musawwir*, "pemberi bentuk." [xviii)]
18. *Al-Asfar* 1:387, 96.7; 8:160, 763.10; 8:253, 786.13; 8:301, 798.27
19. Alasan bahwa jiwa adalah (wujud) segala sesuatu secara potensial adalah bahwa jiwa tersebut adalah suatu gambaran

---

xviii) Lihat di surat Al-Hasyr ayat 24, "Dia-lah Allah Yang Menciptakan, Yang Mengadakan, Yang Membentuk Rupa, Yang Mempunyai Nama-Nama Yang Paling baik. Bertasbih Kepada-Nya apa yang ada di langit dan di bumi.Dan Dia-lah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. 59:24)

(*image*) wujud *per se*. Inilah yang di dalam istilah filosofis menjadi makna dari salah satu hadits, “Allah menciptakan Adam menyerupai bentukNya (surah).” Mulla Sadra menggunakan bahasa-bahasa teologis yang standar di dalam penjelasan tentang sifat-sifat jiwa: “Al-Bari’ adalah pencipta semua wujud, baik yang terbaharui (*innovated*) maupun yang dari tiada menjadi ada (*engendered*) (yakni wujud spiritual dan wujud korporeal). Allah menciptakan jiwa manusia sebagai gambaran (*mitsal*) dari esensiNya, sifat-sifatNya, dan perbuatanNya – karena Allah tidak bisa diperbandingkan dengan apapun (*mitsl*), tetapi tidak dengan suatu gambaran. Kemudian Allah menciptakan jiwa sebagai gambaranNya di dalam esensi, sifat dan perbuatan sehingga pengetahuan tentang (esensi, sifat dan perbutan) jiwa tersebut merupakan tangga untuk mengetahuiNya. Allah membuat esensi jiwa terlepas dari wujud-wujud yang berasal dari tiada kemudian ada, pembatasan ruang, dan arah (*direction*). Allah menjadikan jiwa sebagai pemilik kekuatan, pengetahuan, keinginan, hidup, pendengaran dan penglihatan. Allah menjadikan jiwa sebagai pemilik kerajaan yang sama dengan kerajaan yang mengadakannya (yakni Allah, ed.). “Dan Tuhanmu menciptakan apa yang Dia kehendaki dan memilihnya” (QS.28:68) sesuai dengan apa yang diinginkanNya. Namun, meskipun jiwa berasal dari alam spiritual, alam kekuatan (*the world of power*), dan sumber dari kemuliaan dan pengaruh (terhadap yang lain), tetapi jiwa lemah di dalam wujud dan kekuatan setelah jatuh ke dalam tingkatan-tingkatan kekurangan, juga karena ia mempunyai perantara dengan Yang Mengadakannya.” (Asfar 65.22, 1:265-66)

20. Di dalam mengkritik filosof awal tentang tema “keterlepasan” (*tajarrud*), Mulla Sadra kelihatan menghindari kritik yang keras terhadap konsep Ibn ‘Arabi. Sebagai contoh, lihat William Chittick, *Self-Disclosure of God* (Albany: SUNY Press, 1998), hal. 346-47. Bandingkan juga dengan kritik sikap filosofis yang dikutip dari murid Ibn ‘Arabi, Sadr al-Din al-Qunawi di dalam Sachiko Murata, *The Tao Of Islam*, (Albany: SUNY Press, 1992), hal. 222.
21. Bandingkan dengan bagian ini: “Secara singkat, keadaan jiwa pada tingkatan keterlepasannya sama dengan keadaan objek-

objek persepsi eksternal ketika menjadi objek persepsi indra, kemudian objek imajinasi, dan terakhir objek persepsi akal. Telah dikatakan bahwa setiap persepsi mempunyai bagian-bagian proses keterlepasan dan bahwa tingkatan-tingkatan persepsi dibedakan berdasarkan tingkatan keterlepasannya (dari materi). Pengertian dari penjelasan ini adalah seperti yang telah kami katakan: keterlepasan objek-objek persepsi bukanlah dengan membuang beberapa atribut dan mempertahankan beberapa atribut lainnya. Tetapi, keterlepasan ini adalah perubahan-perubahan wujud dari yang lebih rendah, yang mempunyai kekurangan yang lebih besar, menuju wujud yang lebih tinggi, yang lebih kuat. Dengan cara yang sama, keterlepasan dan perpindahan manusia dari alam dunia ini menuju alam yang lain pada hakikatnya adalah perubahan dari keadaan pertama ke keadaan yang kedua. Ketika jiwa telah mencapai kesempurnaan dan menjadi akal di dalam aktualitas, hal itu bukan berarti bahwa beberapa potensinya – misalnya persepsi indra – akan menghilang sementara potensi lainnya – yakni persepsi akal – masih akan tinggal. Sebaliknya, ketika jiwa mencapai kesempurnaan dan esensinya mengalami peningkatan, potensi-potensinya yang lain juga akan mencapai kesempurnaan dan peningkatan yang sama." (9:99-100, 846.18).

3

Sifat dan Tingkatan Persepsi

Abstrak

Pengetahuan (*cognition*) dan persepsi sebagai isu-isu filosofis merupakan bagian-bagian terpenting. Itulah karenanya, kedua hal tersebut mengambil bagian yang lebih besar dalam penelitian filsafat Islam secara umum, dan lebih khusus lagi, di dalam filsafat Mulla Sadra. Dalam tulisan berikut ini, kami ingin menjelaskan secara ringkas sifat-sifat persepsi serta tingkatan-tingkatannya dalam pandangan Mulla Sadra. Untuk melakukan hal ini, terlebih dahulu kita harus melihat secara sepintas sejarah pengetahuan di dalam filsafat Islam, setelah itu kita akan mengembangkan pembicaraan dalam topik-topik berikut:

- Pendekatan Mulla Sadra dalam filsafat pengetahuan
- Esensi persepsi dalam filsafat Mulla Sadra
- Persepsi dan tingkatan-tingkatannya dalam filsafat Mulla Sadra

****

Tema dan Perkembangan Sejarah Pengetahuan di dalam Filsafat Islam

Secara umum, filsafat pra-Islam (Yunani, Alexandria, dan Platonis Baru) tidak terlalu banyak membahas masalah pengetahuan. Di dalam sebuah bukunya, *Einleitung in die Philosophie*, Oswald Kulpe menjelaskan fakta-fakta ini:

"Filosof-filosof terdahulu tidak pernah menggagas tema pengetahuan atau persepsi sebagai isu khusus. Bahkan Plato sekalipun, dia hanya menjelaskan pengetahuan di dalam suatu bagian yang terlalu umum di dalam '*Dialectic*'nya. Aristoteles juga membahas masalah ini di dalam '*Metaphysics*'nya. Namun, tak seorangpun dari mereka yang membuat pembedaan yang cukup jelas tentang pengetahuan tersebut, mana yang merupakan metafisika murni dan mana yang menjadi issu-issu logis saja."

Penilaian tentang kebenaran dan keakuratan pengetahuan adalah isu paling penting yang dibahas oleh filosof-filosof terdahulu. Mereka hampir tidak pernah membahas tema-tema kontemporer seperti hubungan antara faktor objektif dan subjektif di dalam pengetahuan, bagaimana kesalinghubungan antara yang dipahami dan yang memahami di dalam suatu persepsi, batasan pengetahuan manusia, serta defenisi sifat-sifat dan realitas eksperimen-eksperimen murni.

Issu-issu lain seperti halnya perkembangan dan dasar-dasar kebenaran pengetahuan, kesederhanaan jiwa (*nafs*) dan klasifikasi fakultas-fakultasnya dalam hubungannya dengan persepsi dan topik-topik lain, pembagian pengetahuan mental ke dalam pengetahuan mental khusus dan umum serta pembagian pengetahuan umum ke dalam pengetahuan inisiatif dan spekulatif, merupakan bagian yang sangat penting dalam konsep-konsep pengetahuan secara filosofis di dalam sejarah filsafat pra-Islam. Sayangnya, tema-tema tersebut dibahas dalam penjelasan yang terlalu ringkas dan belum jelas.

Para filosof Muslim pra Mulla Sadra (sekitar antara tahun 1571 – 1640) menggagas topik-topik di atas secara luas. Mereka tidak hanya menjelaskan ambiguitas yang umumnya masih terdapat dalam

pandangan filosof terdahulu tentang topik-topik tersebut, namun mereka juga memberikan issu-issu baru tentang pengetahuan yang belum pernah disentuh sebelumnya.

Sebagai contoh, Muhammad Bin Muhammad Bin Tarkhan al-Farabi (872 – 950) yang membagi pengetahuan menjadi pengetahuan imajinatif dan pengetahuan afirmatif, telah mendorong pengembangan wacana filsafat yang lebih luas dalam hal teori pengetahuan dan logika. Salah satu teori baru yang pertama kali disampaikan dalam filsafat Islam yang berhubungan dengan teori pengetahuan adalah "wujud mental". Fakhruddin Razi (1149 – 1209), adalah seorang filosof Muslim yang pertama kali menjelaskan masalah ini dalam sebuah bukunya "*al-Mabahits al-Syariqiyyah*" (Pemikiran-pemikiran Timur).

Kemudian, Khajah Nasiruddin mengembangkan konsep ini dan bahkan akhirnya memunculkan defenisi baru tentang pengetahuan dan persepsi. Sebelum Nasiruddin Tusi, para filosof percaya bahwa pengetahuan dan persepsi tergantung pada bentuk gambaran atau kesan sesuatu di dalam akal (*huwa as-sura al-hasilah min al-sya'i ladal 'aql*).

Meskipun para filosof besar seperti Farabi dan Ibn Sina dan lainnya telah menggunakan defenisi di atas dalam karya-karya mereka, namun defenisi tersebut diadopsi dari filsafat pra-Islam. Nanti setelah masa Nasiruddin Tusi, barulah pengetahuan dan persepsi didefenisikan ulang sebagai "wujud realitas dan esensi yang diketahui di dalam yang mengetahui." Defenisi ini merubah konsep pengetahuan secara radikal, ia telah merubah pengetahuan menjadi suatu bentuk wujud yang diketahui di dalam yang mengetahui.

Signifikansi konsep "wujud mental" bukan hanya tergantung kepada suatu kenyataan bahwa konsep tersebut telah memberikan defenisi baru terhadap pengetahuan dan persepsi, namun lebih dari itu, konsep ini memberikan nilai penting dalam penjelasan hubungan antara mental dan realitas atau antara yang mengetahui dan yang diketahui. Penjelasan hubungan inilah yang telah menjadi pijakan dalam pemahaman modern terhadap teori pengetahuan.

Topik wujud mental telah memberikan konsep baru terhadap teori pengetahuan dalam filsafat Islam. Topik ini juga telah mempengaruhi analisis terhadap wujud, esensi dan *nafs* (jiwa). Namun perihal perkembangan dan bentuk pengaruh-pengaruh tersebut bukanlah cakupan pembicaraan kita dalm tulisan ini.

Pembagian pengetahuan menjadi pengetahuan empiris dan pengetahuan intuitif [i)] merupakan tema utama dalam filsafat Islam. Di dalam pengetahuan empiris, yang mengetahui memahami objek-objek yang diketahui melalui wujud mental, namun wujud mental tersebut tidaklah sama dengan wujud eksternal objek yang diketahui tersebut. Sementara itu, di dalam pengetahuan intuitif, objek yang diketahui di dalam realitas eksternalnya mewujud di dalam yang mengetahui. Dengan kata lain, di dalam pengetahuan intuitif, terjadi suatu penyatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui.

Pembagian pengetahuan menjadi pengetahuan empiris dan pengetahuan intuitif telah membuka jalan bagi konsep yang paling penting dalam filsafat Mulla Sadra. Dengan klasifikasi seperti ini, Mulla Sadra kemudian memperkenalkan konsepnya tentang penyatuan antara akal, pemahaman akal dan objek akal.

Tidak ada satupun data sejarah yang jelas yang sempat mencatat kapan pembagian seperti Mulla Sadra ini dilakukan. Namun, beberapa filosof Muslim awal seperti Ibn Sina, ketika menjelaskan pengetahuan diri terhadap jiwa (*nafs*), telah mendiskusikan masalah penyatuan antara akal dan objek akal dalam teori-teori mereka.

Fakhruddin Razi dalam kitabnya *al-Mabahits al-Syarqiyyah* juga mendiskusikan konsep penyatuan ini dengan mengatakan bahwa "*fi anna ta'aqul al-syai' li dzatih huwa nafsi dzatih wa anna dzalika haadhiran abada*" (pemahaman 'yang mengetahui' tentang dirinya adalah dirinya sendiri, dalam hal ini, kehadiran 'yang mengetahui' adalah kehadiran yang terus menerus). Dalam buku ini Razi menggunakan kata *hudhur* (intuitif, kehadiran).

[i)] Pembagian ini sama dengan pembagian pengetahuan ke dalam pengetahuan lahiriah dan pengetahuan batiniah.

Di dalam filsafat yang dijelaskannya, nampak bahwa Ibn Sina membedakan antara pengetahuan empiris dan pengetahuan intuitif. Namun, penjelasan dengan defenisi yang jelas dan tepat tentang ilmu *hudhuri* hanya dapat kita temukan di dalam filsafat Mulla Sadra.

Penjelasan di atas merupakan sejarah ringkas dari konsep-konsep yang sangat penting di dalam analisis filosofis teori pengetahuan sebelum Mulla Sadra. Belakangan, konsep-konsep tersebut digunakan secara luas di dalam filsafat Mulla Sadra. Konsep-konsep tersebut memiliki nilai penting yang sangat khusus bagi Mulla Sadra di dalam interpretasinya tentang filsafat pengetahuan.

Sekarang marilah kita lihat beberapa konsep-konsep penting yang berhubungan dengan pengetahuan dan persepsi di dalam filsafat Mulla Sadra.

Penjelasan Singkat Pandangan Mulla Sadra tentang Pengetahuan dan Persepsi

1. Primordialitas Wujud (*Ishalatul Wujud*)

Teori primordialitas wujud menjadi pilar bagi filsafat Mulla Sadra. Teori ini menjelaskan semua kontradiksi dan kesulitan yang pernah dihadapi oleh filosof pra Mulla Sadra ketika mejelaskan teori ‘wujud mental.’

Salah satu kesulitan yang cukup rumit yang dihadapi oleh teori ‘wujud mental’ adalah bagaimana cara menjelaskan pengiriman karakteristik ‘yang diketahui’ ke dalam wilayah wujud mental. Untuk itu, marilah kita menelusuri masalah ini lebih jauh.

Kita mengetahui bahwa para pendukung teori wujud mental mempercayai bahwa pengetahuan dalam realitasnya adalah esensi ‘yang diketahui’ yang mempunyai realitas mental dan tanpa hal ini pengetahuan menjadi tidak mungkin. Disini, ada sebuah pertanyaan yang mungkin muncul.

Jika realitas 'yang diketahui' mewujud di dalam mental, maka seharusnya sifat-sifat eksternalnyapun harus mewujud di dalam mental tersebut. Artinya, jika api itu dipahami, maka sifat panas dan sifat membakarnya juga harus mewujud di dalam pikiran. Atau, jika salju bisa diketahui, maka sifat dingin dan kesejukannya juga harus hadir di dalam pikiran. Dalam hal ini, jika pikiran memahami api dan salju pada waktu yang sama, maka di dalam pikiran 'hadir' dingin dan panas secara bersamaan. Namun karena sifat api dan salju adalah dua sifat yang bertentangan, maka 'kehadiran' keduanya di dalam pikiran secara bersamaan menjadi tidak mungkin.

Mulla Sadra menjawab pertanyaan ini dengan merujuk kepada teori keunggulan wujud (*the primacy of existence*). Sadra memberikan penjelasan seperti berikut:

Penolakan-penolakan terhadap adanya 'wujud mental' terjadi karena kebingungan dalam memahami antara esensi (*mahiyah*) sesuatu serta wujud ril yang berkaitan dengan realitas eksternal. Sifat-sifat yang dimiliki oleh api dan salju (seperti yang kita kenal) adalah wujud eksternal dan bukan wujud mentalnya.

Teori lain yang diperkenalkan di dalam filsafat Mulla Sadra adalah teori tentang gerakan substansial (*al-harakah al-jawhariyyah*). Mulla Sadra meyakini bahwa terdapat suatu gerak intrinsik di dalam semua realitas pisik. Namun, gerakan ini secara konstan bergerak secara transendental menuju kemurnian dan sifat-sifat abstrak. Pengetahuan dan persepsi menandai permulaan bentuk abstrak tersebut dan keduanya berhubungan dengan gerakan substansial ini.

Mulla Sadra mengatakan, "adalah suatu kenyataan bahwa esensi manusia pada saat penciptaan adalah materi murni tetapi wujud dan persepsinya adalah sesuatu yang abstrak dan spiritual. Ketika para filosof lain tidak terlalu mementingkan konsep gerakan substansial ini, mereka akhirnya tidak dapat memberikan jawaban terhadap banyaknya isu-isu seperti kontingensi [ii] dan keabadian, juga topik-

---

[ii] Kontingensi adalah sifat-sifat yang mungkin. Tema kontingensi dalam hal ini adalah pensifatan kemungkinan-kemungkinan terhadap wujud atau kepada

topik tentang pensifatan (*attachment*) dan abstraksi sifat-sifat diri (*nafs*).”

Dari penjelasan di atas terlihat jelas bahwa Mulla Sadra menganggap sifat-sifat diri sebagai sesuatu yang non-material dan bersifat abstrak. Sadra juga berkesimpulan bahwa:

1. Esensi manusia diciptakan setelah penciptaan tubuh material sebagai konsekuensi dari gerakan transendental.
2. Esensi manusia tidak mempunyai pengetahuan dan persepsi apapun, esensi manusia bahkan tidak memiliki pontensi untuk itu.
3. Karena kesederhanaan dan sifat abstrak esensi manusia, maka ia mempunyai sifat-sifat ketunggalan murni.
4. Pengetahuan manusia dimulai dengan objek-objek indrawi. Jika pikiran sudah memperoleh informasi yang cukup, selanjutnya pikiran akan mulai untuk mengembangkannya melalui hubungan dengan bentuk-bentuk intuitif pengetahuan. Pengembangan pengetahuan manusia di dalam realitas terjadi melalui berbagai bentuk pembagian konseptual dan penilaian pengetahuan intuitif.

Berikut ini adalah penjelasan singkat Murthada Muthahhari dari komentar-komentar Mulla Sadra mengenai hal ini.

“Kejamakan efek-efek dapat dinisbatkan pada sebab-sebab yang beragam, variasi di dalam ruang tempat efek-efek tersebut mewujud, kejamakan instrumen, atau kelinieran efe-efek tersebut dalam hubungannya antara satu dengan yang lain.”

“Seperti halnya sifat-sifat diri (*nafs*) dan berbagai bentuk pengetahuannya, hal itu tidak bisa disandarkan pada kejamakan ‘diri’ itu sendiri karena ‘diri’ adalah sesuatu yang sederhana dan abstrak. Meskipun jika sekiranya ‘diri’ tersebut bersifat kompleks, namun

---

sesuatu. Wujud yang kontingen adalah wujud yang mempunyai sifat-sifat mungkin, yakni mungkin ada dan mungkin tidak, atau wujud yang mempunyai awal, yang diciptakan, yang mempunyai gerak, dan lain-lain. Sebaliknya, wujud yang tidak memiliki sifat-sifat mungkin ini disebut Wujud Wajib, itulah Wujud Allah Swt.

kompleksitasnya tidak akan cukup untuk menjadi sebab bagi keberagaman sifat-sifatnya. Satu-satunya penjelasan yang mungkin dalam hal ini adalah kejamakan instrumennya.”

“Gabungan berbagai instrumen ini sebagai pelengkap terhadap persepsi indra yang sederhana yang terakumulasi sepanjang waktu, akan membentuk dasar bagi akal manusia untuk mencapai bentuk-bentuk konseptual dan penilaian pengetahuan, dan dengan mengikuti proses ini seperti halnya bentuk-bentuk induktif suatu analisis, [iii)] pengetahuan akan bisa dikembangkan tanpa batasan.”

Konsep tentang penyatuan antara akal, pemahaman akal dan objek akal, merupakan pengembangan filosofis yang telah memberikan inspirasi baru dalam menjelaskan proses pengetahuan.

2. Realitas Persepsi dalam Filsafat Mulla Sadra

Mulla Sadra menganggap persepsi sebagai “wujud yang diketahui di dalam yang mengetahui, tetapi bukan dalam bentuk imanen.”

Untuk menjelaskan pengetahuan, Mulla Sadra mengatakan bahwa: “pengetahuan adalah wujud abstrak yang terbentuk di dalam yang mengetahui.” Ketika jiwa, karena kesederhanaan dan kehalusan sifat-sifatnya, merefleksikan gambaran-gambaran dari alam indra, alam imajinasi dan alam akal, prosesnya sama dengan pantulan sesuatu pada sebuah cermin. Akan tetapi, pantulan dalam dua proses ini mempunyai perbedaan yang mendasar. Pada suatu cermin yang memantulkan gambar sesuatu, dalam proses ini cermin bersifat pasif; tetapi pada jiwa manusia, jiwa mempunyai peran aktif dalam menciptakan gambar-gambar ‘bayangan’ yang direfleksikannya.

[iii)] Analisis induktif adalah penalaran yang dimulai dari pernyataan-pernyataan khusus untuk membuat suatu pernyataan umum. Di dalam metafisika, analisis ini memberikan keyakinan bahwa keteraturan di masa lalu dan masa kini akan mengsinambungkan keteraturan-keteraturan di masa yang akan datang. Lihat penjelasan lengkapnya di dalam Lorens Bagus, Kamus Filsafat, Gramedia, Cetakan ketiga, hal. 341-344.

Dengan demikian, pengetahuan dan persepsi merupakan evolusi dan perkembangan diri (*nafs*). Melalui setiap persepsi, jiwa akan mencapai relaitasnya yang baru. Demikian seterusnya.

Meskipun setiap wujud pemahaman adalah suatu realitas tertentu bagi dirinya, wujud tersebut juga merupakan realitas bagi jiwa 'yang mengetahui.' Namun harus diperjelas bahwa, dua realitas ini berada dalam satu esensi yang sama. Dengan berdasarkan pada teorinya tentang penyatuan antara akal, pemahaman akal dan objek akal, Mulla Sadra mengatakan bahwa di dalam persepsi, kekuatan 'yang mengetahui', 'yang diketahui' dan 'pengetahuan' itu bukanlah tiga entitas yang berbeda. Di dalam setiap perbuatan mempersepsi, jiwa (*nafs*) menciptakan realitas 'yang diketahui', namun realitas tersebut juga adalah realitas 'yang mengetahui' dan 'mempersepsi' itu sendiri tidak bisa dipisahkan dari realitas tersebut.

Di dalam bukunya *al-Asfar* pada bab "Penjelasan bahwa Pemahaman Berada di dalam Esensi dari Penyatuan Antara Akal dan Objek Akal" (*Clarification that Intelligence is in Esence the Unity Between the Intelligible and the Intelligent*), Mulla Sadra menulis: "Issu yang berhubungan dengan bagaimana cara manusia memahami objek eksternal merupakan salah satu subjek filosofis terbesar yang banyak disebutkan; sayangnya, para filosof belum pernah menjelaskan masalah ini dengan tuntas." Karena itu, Mulla Sadra mulai menerangkan masalah ini seperti yang kami singkatkan berikut ini.

Menurut Mulla Sadra, gambaran-gambaran (pahaman) dibagi dalam dua kategori:

1. Gambaran yang didasarkan pada sesuatu yang material, ruang dan kondisinya. Elemen material ini bukanlah sesuatu yang dapat dipikirkan (*conceivable*). Memahami gambaran ini tidak mungkin diperoleh melalui indra, ia dipahami secara tidak langsung. Yang bisa dipahami secara langsung hanyalah abstraksi dari wujud materialnya yang nyata.
2. Gambaran yang tidak didasarkan pada sesuatu yang material, ruang maupun keadaan. Gambaran ini merupakan suatu abstraksi yang sempurna yang dapat dianggap sebagai

pengetahuan aktual yang telah diproses, atau bisa juga merupakan abstraksi yang belum sempurna yang dapat dianggap sebagai persepsi atau pretensi aktual.

Mulla Sadra kemudian melanjutkan: "Jika sesuatu itu dapat dipikirkan, maka anggapan ini dapat diterima hanya pada kondisi bahwa terdapat penyatuan antara pengetahuan dan pikiran; sebaliknya, hal itu tidak mungkin." Oleh karena itu, simpulan dari penjelasan ini adalah bahwa jika penyatuan antara pengetahuan dan pikiran adalah konsep yang tertolak, maka pengetahuan pun menjadi tidak mungkin dengan sendirinya. Alasannya adalah, jika pengetahuan mempunyai wujud yang berbeda dengan pikiran, maka pengetahuan tersebut tidak akan pernah mewujud.

Di dalam *al-Asfar* pada bab "Penjelasan bahwa Kecerdasan adalah Keharmonisan atau Penyatuan antara Esensi Akal dan Objek Akal" (*To Explain that Discernment is the Concord or Unity Between the Esence of Intelligent dan the Intelligible*), Mulla Sadra mengatakan: "Bagaimana cara jiwa memahami bentuk objek akal merupakan salah satu persoalan filosofis tersulit sehingga bahkan filosof terbesar kita sekalipun tidak mampu menjelaskannya secara sempurna." (*al-Asfar*, Vol. 3, hal. 312). Berikut ini kami rangkumkan tulisan Sadra sebagai penjelasan dalam masalah ini.

Menurut Mulla Sadra, sesuatu itu mempunyai dua jenis bentuk yang berbeda:

1. Bentuk pisik yang tergantung kepada ukuran, waktu dan ruang. Bentuk-bentuk dari objek eksternal adalah materi dan karenanya bentuk tersebut bersifat sama dengan sifat materi. Bentuk tersebut tidak bisa masuk ke dalam pikiran dan diketahui seperti apa adanya, karena bentuk-bentuk mental dan bentuk-bentuk material sangat berbeda di dalam beberapa aspek esensialnya. Bentuk partikular di dalam kondisi pisiknya tidak dapat dipersepsi atau dipahami, juga tidak bisa dirasakan kecuali melalui suatu kontingensi. Dengan kata lain, apa yang bisa dipahami dengan indra, atau yang bisa dirasakan, hanyalah

bentuk abstrak. Bentuk pisik hanya dapat dipahami dengan indra melalui pemahaman sekunder.

2. Bentuk yang bebas dari waktu dan ruang. Jika keabstrakan (immaterialitas) cukup dalam dan mutlak, maka bentuk tersebut akan mempunyai suatu persepsi maujud atau aktual, dan jika immaterialitas (*tajarrud*) ini bersifat parsial dan tak sempurna, maka bentuk tersebut akan bisa dipahami melalui indra pisik. (*al-Asfar*, Vol. 3, hal. 313)

Mulla Sadra kemudian menambahkan: "untuk dapat dipahami, sesuatu itu memerlukan wujud akal yang bisa memahaminya. Jika akal dan objek pahaman berada pada tingkatan yang berbeda, maka objek tersebut tidak akan bisa menjadi objek pengetahuan. Jika objek tersebut mempunyai wujud yang sempurna namun berbeda dengan wujud akal, maka objek tersebut tidak akan bisa dipahami." (*al-Asfar*, Vol. 3. hal. 315)

Mulla Sadra melanjutkan: "kita telah menjelaskan pada bagian awal bahwa dua hal yang bersatu harus memiliki wujud dan status yang sama. Jika salah satu di antaranya mempunyai wujud primer, maka yang keduapun harus memiliki wujud dengan sifat-sifat yang sama, dan jika yang pertama mempunyai potensialitas menjadi suatu wujud maka yang keduapun harus mempunyai kemungkinan yang sama."

"Sebelumnya kita telah membagi objek pahaman menjadi dua bagian, potensial dan aktual. Hubungan tersebut di atas berlaku terhadap dua objek ini. Maksudnya, penyatuan antara 'yang memahami' dan 'yang dipahami' terjadi baik secara potensial maupun secara aktual. Kita tidak boleh salah dalam mengasumsikan bahwa indra kita, di dalam proses pemahaman, menguraikan bentuk-bentuk 'yang bisa dipahami' dari esensinya kemudian memahami sifat-sifatnya yang kemudian disaring oleh imajinasi kita. Hal itu disebabkan pada kenyataan bahwa bentuk-bentuk objek eksternal yang terikat pada materi dan sifat-sifatnya sama dengan materi, tidak bisa masuk ke dalam pikiran, karena bentuk mental dan bentuk material berbeda di dalam aspek-aspek esensialnya. (*al-Asfar*, Vol. 3, hal. 315-316).

Sadra kemudian menambahkan lagi: "segala sesuatu yang mempunyai bentuk-bentuk material tidak akan pernah bisa diketahui oleh pikiran secara konseptual, pemahaman terhadap bentuk-bentuk tersebut hanya bisa melalui persepsi iluminasi yang diberikan oleh Allah kepada kita. Kekuatan iluminatif ini memberikan aktualitas terhadap persepsi sebagaimana terhadap 'yang dipersepsi'. Sebelum memasuki kekuatan iluminasi, segala sesuatu berada di dalam Keadaan Potensialitas. Bentuk-bentuk yang nampak di dalam persepsi material dan indra kita, merupakan dasar untuk menerima kekuatan iluminatif yang kemudian menjadi 'yang dipersepsi', 'yang mempersepsi', dan 'persepsi' itu sendiri. Dengan cara ini pula kita dapat menjelaskan (penyatuan antara) akal, objek akal dan pemahaman akal." (*al-Asfar,* Vol. 3, hal. 317)

Menurut Mulla Sadra, persepsi di dalam tiga tingkatannya yakni indra, imajinasi dan akal, bukanlah apa-apa selain wujud baru dari sifat manusia, sama dengan realitas-realitas lain yang telah diciptakan oleh Allah Swt. Esensi manusia mempunyai keberagaman instrumen dan menampak di dalam berbagai kondisi-kondisi unik untuk mengembangkan instrumen-instrumen tersebut (misalnya melakukan hubungan dengan sesuatu yang material).

Melalui karakteristik-karakteristik khusus ini, persepsi manusia masuk pada tahap permulaan (*inception*). Permulaan spiritual yang mematerial karena kasih sayang Tuhan ini, menjadi sumber kejadian yang memberikan kemampuan bagi jiwa untuk menyatu dengan 'yang dipersepsi' dan 'persepsi' itu sendiri.

Dengan kata lain, Mulla Sadra percaya bahwa "setiap persepsi adalah tahapan baru di dalam proses wujud yang diciptakan bagi jiwa melalui kerahiman Tuhan." Iluminasi ilahiyyah inilah yang menciptakan gambar-gambar yang sama dengan yang digunakan dalam penciptaan gambar-gambar oleh imajinasi kita, suatu fakultas imajinasi yang menyatu di dalam jiwa manusia.

Setelah tahap imajinasi, jiwa memulai aktifitasnya di dalam tingkat akal yang juga merupakan bentuk tahapan realitas. Melalui pertolongan ilahiyyah, akal ini menciptakan bentuk-bentuk akal yang

di dalamnya juga mewujud sebuah tahapan wujud jiwa itu sendiri. Di dalam tahapan ini, bentuk-bentuk akal akan menyatu dengan akal dan objek-objek akal.

Fase-fase dan Tingkatan-tingkatan Persepsi dalam Filsafat Mulla Sadra

Pada bagian “jenis-jenis persepsi” di dalam kitab *al-Asfar*, Mulla Sadra membagi persepsi ke dalam empat jenis: indra, imajinasi, penilaian, dan akal; namun kemudian Sadra merangkumnya menjadi tiga jenis saja berdasarkan pembagian wujud: alam indrawi, alam ide dan alam akal.

Persepsi indra didasarkan pada sifat pisik dimana ‘yang mempersepsi’ memahami realitas pisik dengan segala karakteristiknya yang terikat pada waktu, ruang, kualitas, kuantitas dan kondisi-kondisi.

Namun, apa yang hadir pada ‘yang memahami’ hanyalah gambaran dari ‘yang dipahami’ dan bukan realitas pisik yang sebenarnya. Jenis gambaran objek yang dibuat oleh ‘yang memahami’ haruslah sama dalam sifat-sifatnya dengan ‘yang dipahami.’ Jika kesamaan ini tidak terpenuhi, maka persepsi pun tidak akan bisa dicapai. Dalam hal ini, gambaran-gambaran yang dibuat di dalam persepsi indra adalah abstraksi yang tidak sempurna dari karakteristik-karakteristik pisik.

Setelah tahapan persepsi indra, tahapan selanjutnya adalah persepsi imajinasi. Dalam tahapan ini, efek yang dihasilkan sama dengan gambaran-gambaran yang dibuat dalam tahapan sebelumnya.

Di dalam tahapan persepsi penilaian (*tawahhum*), [iv)] objek persepsi mulai dipahami secara akal, namun pemahaman ini belum dalam kerangka konsep-konsep yang umum.

[iv)] Seperti yang disebutkan pada bagian pertama, kata *tawahhum* agak sulit diterjemahkan ke dalam bahasa lain secara tepat. Pada bagian ini, penulis menterjemahkan kata tersebut ke dalam bahasa Inggris menjadi *estimative perception*, itulah karenanya kami menterjemahkannya ke dalam bahasa

Di dalam tahapan persepsi akal, persepsi di dasarkan pada realitas dan esensi sesuatu tanpa adanya keterkaitan dengan berbagai pertimbangan dengan kondisi khusus yang berhubungan dengan realitas. Hal inilah yang membuat persepsi akal ini lebih inklusif dan bersifat umum.

Menurut Mulla Sadra, setiap tahapan persepsi memerlukan suatu derajat atau bentuk abstraksi. Di dalam persepsi indra, ada tiga kondisi yang harus terpenuhi:

1. Materi dari 'yang dipahami' hadir sebelum terjadinya persepsi.
2. 'Yang dipahami' selalu menyatu dengan sifat-sifatnya.
3. 'Yang dipahami' merupakan partikular dan tidak bersifat umum.

Tahapan persepsi imajinasi tidak memerlukan kondisi yang pertama sedangkan tahapan persepsi penilaian tidak tergantung kepada syarat kedua. Dan di dalam tahapan persepsi akal, ketiga kondisi di atas tidak dipersyaratkan.

Perbedaan antara tahapan persepsi penilaian dan tahapan persepsi akal bukan karena sifat-sifat intrinsik persepsi itu sendiri; perbedaan keduanya disebabkan oleh faktor-faktor eksternal seperti halnya keterikatan dan keterhubungan dengan issu-issu partikular, atau tidak adanya karakteristik-karakteristik tersebut. Karena itu, persepsi penilaian (*tawahhum*) menjadi tahapan awal bagi persepsi akal. Atas dasar inilah, persepsi akhirnya dibagi menjadi hanya tiga jenis saja. (*al-Asfar*, Vol. 3, hal. 360-362)

Dari penjelasan di atas kita membuat kesimpulan sebagai berikut.

1. Persepsi mempunyai empat tahapan, yaitu:

    1. Persepsi indra. Persepsi ini didasarkan pada hubungan pisik atau relasi aktual antara 'yang memahami' dengan 'yang

---

Indonesia menjadi persepsi penilaian. Pada tempat lain dijelaskan bahwa *tawahhum* adalah pemahaman terhadap objek atau kondisi khusus pada tingkatan (jiwa) binatang sehingga tidak ada (tepatnya belum ada, ed.) perujukan pemahaman tersebut dengan pengalaman pikiran universal dan konseptual.

dipahami.' Persepsi pada tahap ini akan selesai jika hubungan langsung 'yang memahami' dan 'yang dipahami' juga terputus.

2. Persepsi imajinasi. Pada persepsi ini, pikiran manusia menyimpan suatu gambaran dari bentuk 'yang dipahami' melalui persepsi indra. Gambaran ini akan terus tersimpan bahkan ketika hubungan dengan objek yang dipahami itu sudah terputus. Gambaran yang tersimpan ini akan memiliki sifat-sifat yang sama dengan gambaran yang dipersepsi dengan indra, karena sifat-sifat ini merupakan bagian dari esensial pisik objek tersebut.
3. Persepsi penilaian. Pada tahapan ini, pikiran membuang semua sifat-sifat pisik gambaran yang dipahami tadi tanpa harus memutuskan semua keterhubungan antara gambaran abstrak dan realitas pisiknya. Gambaran yang dibuat oleh pikiran pada tahapan ini tidak bisa dihubungkan dengan apapun kecuali dengan realitas individual atau realitas partikular dari 'yang dipahami.' Gambaran ini sama dengan gambaran yang dibuat di dalam pikiran ketika sebuah objek terlihat dari kejauhan tanpa adanya kejelasan tentang sifat-sifat yang terlihat tersebut, apakah binatang atau seseorang, bagaimana warnanya, bentuk dan ukurannya, dan lain-lain.
   Gambaran tersebut, meskipun terlepas dari semua sifat-sifat relatif, namun ia tetap bisa dihubungkan dengan objek partikular dan bukan kepada yang lain. Partikularitas objek ini diambil dan dimasukkan ke dalam persepsi pada tahapan ketiga. Pada tahapan ini, walaupun sifat-sifat pisik dan indrawi 'yang dipahami' telah dibuang, namun gambaran tersebut tetap bersifat tunggal (*singular*) dan individual dan karenanya tidak bisa dinisbatkan kepada yang lain.
4. Persepsi akal. Pada tahapan ini, pikiran membuang semua sifat-sifat objek bahkan termasuk singularitasnya. Setelah itu, gambaran yang dipersepsi tadi menjadi konsep umum yang dapat dinisbatkan bukan hanya kepada 'yang dipahami' yang telah dirasakan secara aktual tadi, tetapi juga kepada contoh-contoh lain yang mempunyai kesamaan umum dengan objek yang dipahami tersebut. Inilah tahapan

untuk abstraksi yang sempurna dan mutlak bagi gambaran-gambaran 'yang dipahami.'

2. Perbedaan antara persepsi indra, imajinasi dan akal adalah perbedaan yang fundamental dan intrinsik. Setiap tahapan persepsi ini mewakili suatu tingkatan wujud wujud jiwa yang berbeda antara satu dengan yang lainnya. Walaupun demikian, perbedaan antara persepsi penilaian dan persepsi akal terletak pada 'yang dipersepsi'nya, yakni bahwa persepsi penilaian memahami sifat-sifat partikular sedangkan persepsi akal memahami konsep yang umum. Perbedaan ini bukanlah perbedaan intrinsik. Karenanya, pembagian di atas mereduksi pembagian tingkatan persepsi menjadi hanya tiga tahapan saja: indra, imajinasi dan akal, suatu pembagian yang lebih dekat dengan pembagian alam dengan sifat-sifatnya yang berbeda: alam materi (*'alam nasut*), alam ide (*'alam al-mitsal* atau *'alam malakut*) dan alam akal (*'alam jabarut*).

   Menurut doktrin Mulla Sadra, struktur ontologis realitas terdiri dari tiga alam. Seluruh bentuk materi yang berhubungan dengan persepsi indra seperti manusia, binatang, hitam, putih dan lain-lain, disebut sebagai pahaman pertama (*first intelligible, al-ma'qulat al-awwal*) [v] yang terletak pada lapisan terbawah pada struktur ontologis. Pahaman pertama ini merupakan bagian dasar dalam pemahaman manusia.

   Setelah itu, pemahaman tingkatan kedua adalah alam gambaran-gambaran murni yang berhubungan dengan konsep-konsep logis misalnya keumuman (*generality*), ketunggalan (*singularity*), differensia dan aksiden, yakni konsep-konsep yang secara umum digunakan di dalam logika sebagai karakteristik pembeda

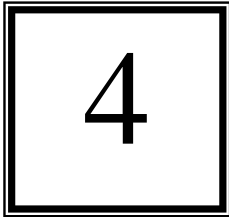
[v] Atau *al-ma'qulat al-ula,* yaitu pernyataan-pernyataan *a priori,* yang tidak memerlukan lagi bukti-bukti pembenaran, karena kebenarannya terbukti dalam dirinya sendiri. Semua rumus-rumus matematis dan logika-logika dasar masuk dalam kelompok ini. Misalnya, pernyataan "keseluruhan pasti lebih besar daripada sebagian," atau "1 + 1 dengan operasi bilangan desimal pasti sama dengan 2."

dan sebagai pemahaman logis atau pemahaman sekunder (*secondary intelligible, al-ma'qulat al-tsani*). [vi)]

Pikiran akan mencapai pemahaman kedua ini setelah mencapai pemahaman pertama. Pikiran selanjutnya membuat konsep-konsep baru yang tidak dapat dinisbatkan kecuali pada konteks-konteks yang sangat terbatas. Lapisan ini berada pada lapisan tengah dari struktur ontologis.

Akhirnya, sampailah pada pemahaman filosofis sekunder (*the secondary philosophical intellection, al-ma'qulat al-tsani al-falsafi*). Pada tingkatan ini, terdapat konsep-konsep filosofis yang umum misalnya wujud, non-wujud, penyatuan (*unity*), kejamakan (*diversity*), kontingensi (*contingency*) dan lain-lain, yang kesemuanya sama dengan gambaran-gambaran logis sekunder, yakni keduanya tidak mempunyai realitas eksternal. Namun demikian, kedua konsep ini dapat dinisbatkan kepada contoh-contoh eksternal, misalnya manusia eksternal, yang kontingen di dalam sifat-sifatnya, tetapi tidak umum di dalam aplikasinya.

Pemahaman pada level ini merupakan konsep-konsep pemahaman yang sangat umum yang dapat dimiliki oleh akal, yang berbeda dengan pemahaman pertama, dapat mempunyai cakupan yang lebih luas. Entitas-entitas akal inilah yang terletak pada puncak struktur ontologis. (al-Asfar, Vol. 1, hal. 332, *fi an-nal wujud 'ala ayyi wajhun yughal in-nahu minal ma'qulat al-tsani*).

[vi)] Yakni pernyataan-pernyataan yang masih memerlukan pembuktian logis dengan menggunakan pahaman pertama.

4 Persepsi Indra

Abstrak

Ada beberapa macam doktrin-doktrin filosofis tentang persepsi indra; dan salah satu yang paling penting di antaranya adalah doktrin Mulla Sadra. Sebelum menjelaskan doktrin Mulla Sadra, terlebih dahulu kita harus memahami landasan doktrin tersebut seperti halnya perluasan makna (*connotation*) pikiran; pengkategorian persepsi di dalam persepsi indra, persepsi imajinal dan persepsi intelektual; klasifikasi pengetahuan ke dalam pengetahuan melalui perolehan (*al-'ilm al-hushuli*) dan pengetahuan dengan kehadiran (*al-'ilm al-hushuli* dan *al-'ilm al-hudhuri*); wujud mental dan kreatifitas pikiran. Meskipun Sadra bukanlah golongan sensasionalisme, namun dia menerima keterkaitan langsung indra di dalam pengetahuan manusia. Sadra menganggap "perhatian" (*attention*) dan "kesadaran" (*awareness*) sebagai dua unsur penting dalam persepsi, dia juga percaya bahwa kedua unsur tersebut bersifat immaterial dan menjadi bagian dari fakultas-fakultas jiwa. Indra (misalnya indra penglihatan) memproyeksikan bentuk objek ke dalam

pembuluh-pembuluh syaraf dan organ-organ tubuh; namun, jiwa immaterial menerima objek tersebut secara langsung (melalui pengetahuan dengan kehadiran) dan kemudian menyimpannya di dalam memori yang disebut imajinasi. Objek tersebut akan tersimpan seterusnya sampai manusia mencapai pengetahuan pahaman. Issu penting lain yang dikembangkan oleh Mulla Sadra adalah persoalan evolusi persepsi ini ke dalam persepsi imajinal dan kemudian persepsi intelektual. Pada titik inilah Sadra membuktikan bahwa harus ada penyatuan wujud antara "yang mengetahui dan yang diketahui", atau seperti yang diistilahkan oleh Sadra, antara "intelek dan inteligensi" (*intellect and intelligence*) atau "indra dan yang diindra" (*sense and sensible*). Sambil mendiskusikan isu-isu ini, kita akan mencoba membuktikan korespondensi antara pikiran (subjek) dan dunia eksternal (objek).

****

Doktrin persepsi Mulla Sadra – yang mencakup persepsi indra, persepsi imajiner, persepsi intelektual – dimulai dari sesuatu yang eksternal dan didasarkan pada apa yang disebut "yang diketahui secara esensial." [1)]

Mulla Sadra menganggap semua tingkatan persepsi, yang sejalan dengan fenomena ragawi dan psikis (material dan immaterial), bermula dari sesuatu yang material eksternal (objek). Berbeda dengan beberapa filosof idealis yang menganggap sesuatu yang bersifat mental sebagai muasal persepsi, atau kaum rasionalis yang mempercayai adanya sesuatu yang diketahui secara *a priori*, atau Hegel [i)] yang menetapkan "ide" sebagai sumber persepsi, Mulla Sadra percaya adanya korespondensi antara pengetahuan mental

[i)] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, lahir tahun 1770 di Stuttgart dan meninggal di Berlin pada tahun 1831. Salah seorang komentator Hegel paruh pertama abad 20, Hermann Glockner, dia mengatakan bahwa Hegel mempercayai semua entitas adalah pikiran-pikiran, pernyataan-pernyataan, atau bentuk-bentuk substansi mental yang dikembangkan dan kemudian ditempatkan oleh pikiran bersama dengan konsep-konsep niscaya yang disebut *panlogicism*.

(atau yang diketahui secara esensial) dan objek eksternal. Sadra melihat adanya hubungan antara semua persepsi manusia dan bukti-bukti eksternal kemudian mengatakan bahwa apa yang kita ketahui serta imajinasi yang kita miliki mempunyai akar pijakan di dalam indra kita.

Kaum sensualis [ii)] mempertahankan pendapat bahwa pada titik ini persepsi indra sudah selesai. Beberapa dari mereka menyebutkan bahwa kesadaran merupakan bagian dari prasyarat untuk menilai kebenaran suatu persepsi. Namun menurut Mulla Sadra, refleksi objek-objek eksternal terhadap indra adalah seperti pantulan suatu bayangan di dalam sebuah cermin (atau hasil-hasil photografi) dan karenanya bayangan tersebut terlalu sepele untuk bisa disebut sebagai persepsi.

Menurut Mulla Sadra, pengaruh objek-objek terhadap indra kita hanyalah salah satu bagian dari persepsi; dan tak bisa dipungkiri, termasuk oleh kaum sensualis yang membatasi pandangan mereka hanya berdasarkan pengalaman dan pengindraan saja, bahwa siapapun (seharusnya) tidak bisa menolak (adanya) proses penyempurnaan persepsi setelah tahapan pengindraan tersebut.

Pengindraan manusia (misalnya penglihatan) terlalu lemah untuk dapat merefleksikan realitas eksternal di dalam pikiran yang kemudian memberikan pengetahuan kepada kita. Signal-signal yang dikirimkan melalui mata tidak menghasilkan apa-apa selain sebuah bayangan (yakni gambar yang meragukan) dan karenanya tidak bisa disebut pengetahuan. Menurut filsafat Mulla Sadra, pengetahuan seharusnya adalah suatu representasi eksplisit dari realitas eksternal dan bukan bayangan dari objek-objek material. Agar bisa menjadi representasi, pengetahuan dan persepsi haruslah sepadan dengan kuiditas dunia eksternal. (Perbedaan antara kuiditas dan bentuk pada satu sisi, serta dan kuiditas dengan bayangan pada sisi yang lain, adalah bahwa bentuk yang diterima secara mental dari suatu wujud

---

[ii)] Atau sensasionalis, yakni kelompok yang mempercayai bahwa pengetahuan adalah kumpulan data-data indrawi, bahwa pengetahuan dapat dinilai kebenarannya melalui kebenaran persepsi indra. Itulah karenanya kelompok ini biasa juga disebut empiris radikal.

eksternal, akan sama dengan bentuk eksternalnya sedangkan bayangan tidaklah demikian.

Otak manusia juga berfungsi seperti prosessor pada sebuah komputer (yakni melaksanakan perintah-perintah, yang tidak mampu melakukan tugasnya di luar batasan-batasan data yang dimilikinya. Bukanlah kesadaran yang melaksanakan tugas-tugas otak, dan otak itupun tak melakukan suatu pengolahan data jika sekiranya tidak ada perintah untuk melakukannya); dan karena itu, tanpa kesadaran, tak akan ada pula pengetahuan.

Dengan demikian, meskipun benar bahwa pengindraan kita terlibat dalam suatu persepsi dan dianggap sebagai syarat wajib, namun pengindraan tersebut tidaklah cukup. Hasil material dari pengindraan tidak dapat menggantikan persepsi kita; bentuk dan gambaran indrawi yang terdapat di dalam otak tidak serta merta dapat dikirimkan ke dalam pikiran. [2)]

Ketika pengindraan telah melaksanakan tugas-tugasnya dan bentuk-bentuk indrawi telah dikirimkan ke dalam sistem syaraf dan otak, maka pada saat itulah waktunya bagi jiwa dan pikiran untuk membuat, dengan bantuan berbagai elemen seperti keinginan (*intention*) dan kesadaran (*awareness*), suatu wujud immaterial yang disebut persepsi atau pengetahuan – atau yang disebut oleh Mulla Sadra sebagai "bentuk iluminatif". [3)] Menurut Mulla Sadra, keinginan dan kesadaran adalah dua bagian penting dari pengetahuan dan persepsi.

"Keinginan" adalah suatu wujud psikologis dan faktor psikis. Untuk tugas ini, tubuh dan organ-organ materialnya tidak dapat melakukannya; tugas ini memerlukan suatu esensi "entitas tak terbagi" (*basit al-haqiqah*). Tak ada satupun signal yang dikirimkan oleh indra yang dapat dianggap sebagai persepsi kecuali ada suatu keinginan subjek yang menerima untuk terlibat dalam pengindraan tersebut. Dan secara aktual terlihat bahwa seseorang ketika sedang menyebrangi jalan, tidak akan memahami apa yang dilihat dan didengarnya, kecuali dia benar-benar memperhatikan objek-objek tersebut.

Seperti halnya "keinginan", "kesadaran" juga merupakan wujud non materi. Kesadaran tidak berhubungan dengan materi namun merujuk pada jiwa yang bebas dari materi. Bagi Mulla Sadra, kesadaran adalah kehadiran (atau pengingatan kembali) kuiditas wujud-wujud eksternal atau objek atau bagian penting aspek esensialnya, di dalam pikiran. Kesadaran hanyalah jiwa yang sederhana dan immaterial yang di dalamnya dapat dihadirkan diri dan objek-objek lain, karena sifat esensial materi adalah ketidaksadaran (atau yang disebut oleh Sadra, ketidakhadiran) jiwa terhadap segala sesuatu. Menurut mazhab Mulla Sadra serta doktrinnya tentang "gerakan substansial," materi itu bergerak sepanjang suatu garis temporal dan hipotetis, dimana masa lalu dan masa depannya adalah "bukan yang sudah ada" (*non-existing*) dan "bukan yang ada" (*non-existent*) sehingga dengan demikian materi itu tidak hadir. Itulah karenanya, materi itu tidak sadar akan dirinya sendiri; kita tidak menyebutkan sesuatu yang lain. Sebagai contoh, bagaimana retina atau sel-sel otak – yang kedalamnya dibentuk gambar-gambar dan yang tidak menyadari bahkan dirinya sendiri – dapat menyadari suatu bentuk eksternal? Kesadaran secara esensial adalah sesuatu yang positif dan maujud, oleh karena itu gambaran material otak – yang terdiri dari wujud dan non wujud – tidak dapat dianggap sebagai kesadaran dan persepsi.

Dengan demikian, kesadaran sama dengan "kehadiran" objek eksternal (atau sesuatu yang diketahui secara aksidental) di dalam pikiran manusia yang menjelaskan dan menyingkap segala aspek, yang oleh Mulla Sadra dianggap sebagai prasyarat persepsi dan pengetahuan.

Seperti yang telah kita ketahui, "kesadaran", "kehadiran", dan "ketersingkapan" ini merupakan syarat-syarat eksklusif bagi kebenaran setiap persepsi yang dapat pula dianggap sebagai kriteria untuk membedakan antara persepsi yang benar dari seseorang yang sehat dengan persepsi yang salah dari seseorang yang syarafnya terganggu (yang mengalami halusinasi). Demikian juga telah dikatakan sebelumnya, bahwa "ketersingkapan" hanya ditemukan di dalam kuiditas objek-objek eksternal.

Keinginan dan kesadaran jiwa ini adalah apa yang disebut oleh Mulla Sadra "pengetahuan fakultas jiwa melalui kehadiran" dimana bentuk-bentuk kemudian digambarkan di dalam jiwa tersebut.

Di dalam filsafat Islam, pengetahuan dikelompokkan ke dalam dua kategori: pengetahuan melalui perolehan (*al-'ilm al-hushuli*) dan pengetahuan melalui kehadiran.

Pengetahuan melalui perolehan (*al-'ilm al-hushuli*) diperoleh melalui perantara (misalnya dengan lima indra) dan melalui tahapan-tahapan mental. Meskipun ada pengiriman kuiditas objek kepada kita, namun pengetahuan ini tidak bisa menghadirkan karakteristik-karakteristik wujud objek tersebut (misalnya panas, kelembaban) dan dengan kata lain pengetahuan melalui perolehan (*al-'ilm al-hushuli*) adalah pengetahuan yang tidak produktif (*unproductive*).

Pengetahuan dengan kehadiran adalah sebuah pengetahuan yang mencapai diri batin secara langsung dan tanpa perantara, atau dengan kata lain pengetahuan ini adalah sebuah persepsi intuitif. Berbeda dengan pengetahuan melalui perolehan (*al-'ilm al-hushuli*), persepsi intuitif atau pengetahuan dengan kehadiran ini memuat efek-efek eksternal dan eksistensial. Melalui penyatuan dengan pengetahuan ini, jiwa manusia yang immaterial dapat memasukinya dan menjadi sadar akan kedalaman wujudnya.

Pengetahuan dengan kehadiran manusia dapat diperoleh dengan berbagai cara:

1. Persepsi tentang diri sendiri; pengetahuan manusia tentang dirinya sendiri adalah suatu persepsi intuitif yang diperoleh melalui pengetahuan dengan kehadiran. Meskipun kelima indra tidak difungsikan, manusia tetap dapat memahami dirinya sendiri. Namun hal ini tidak bertentangan dengan kenyataan bahwa kadang manusia juga mempersepsi dirinya melalui pengetahuan pahaman (misalnya dengan penglihatan atau sentuhan).

2. Manusia memahami semua fakultas-fakultas batinnya, gambaran-gambaran mental, persepsi, motivasi, keinginan, perasaan, pikiran, perbuatan-perbuatan mental, dan ide-ide mental melalui pengetahuan dengan kehadiran (Asfar, 155/6).
3. Persepsi terhadap apa yang direfleksikan di dalam lima indra – yang merupakan pelapor-pelapor – juga dicapai melalui pengetahuan dengan kehadiran. Refleksi ini dimengerti dan dianalisis secara keseluruhan di dalam pikiran dan melalui pengetahuan dengan kehadiran. Tulisan ini ingin menjelaskan poin yang ketiga ini.
4. Metode yang luar biasa dalam persepsi dan pencapaian pengetahuan, yang diperoleh melalui intuisi, seperti halnya persepsi yang diperoleh dalam latihan asketis atau dalam mimpi ketika sedang tidur.

Di dalam filsafat Mulla Sadra, hal yang paling penting dalam suatu persepsi diperankan oleh pengetahuan dengan kehadiran. Dengan maksud untuk menyadari hasil-hasil pengindraan serta bentuk-bentuk yang tergambar di dalamnya, jiwa kemudian merekonstruksi kuiditas objek-objek eksternal dari bentuk-bentuk tersebut.

Agar dapat menyadari apa yang sedang dilakukan di dalam indra, otak dan fakultas-fakultas internal jiwa yang lain, jiwa akhirnya mempunyai kreatifitas. Melalui kreatifitas yang merupakan aspek esensial ini, jiwa dapat merekonstruksi setiap bentuk dan membawanya ke dalam wujud. Jiwa manusia dianggap mampu untuk mengimajinasikan segala hal dan bentuk yang tidak mungkin dan yang tidak meng-ada bahkan termasuk non-wujud yang ada di dalam pikiran sekalipun, namun jiwa masih dapat mempertahankan bentuk-bentuk tersebut dengan proposisi positif dan proposisi negatif. [4)]

Dalam batas tertentu, Mulla Sadra mempersamakan manusia dengan Tuhan karena kreatifitasnya. Sadra mengatakan bahwa bentuk-bentuk dibawa ke dalam wujud di dalam pikiran, bukan karena bentuk-bentuk tersebut dikirimkan ke dalam pikiran tersebut; bentuk-bentuk itu justru dibuat di dalam pikiran, terpancar dari pikiran tempat bentuk-bentuk tersebut dibuat. Seperti yang dikatakan Sadra:

bentuk-bentuk itu terpancar dari pikiran dan bukan dikirimkan ke dalam pikiran.

Oleh karena itu, berbeda dengan filosof Muslim lainnya, Mulla Sadra tidak menganggap persepsi sebagai "pembuatan kesan" gambar-gambar langsung dari objek di dalam pikiran dan sebagai proses pasif dan reflektif, Sadra justru menganggap persepsi itu adalah penciptaan dan pembuatan bentuk-bentuk objek melalui kreatifitas dan aktivitas pikiran. Berbeda dengan kategorisasi Kant, kreatifitas pikiran tidak menambahkan data apa-apa kepada indra, kreatifitas ini membuat padanan objek indra di dalam suatu wujud mental (dan bukan eksternal). Kreatifitas tersebut tidak membuat suatu bentuk khusus berdasarkan persepsinya sendiri. [5)]

Oleh karena itu, melalui rekonstruksi gambaran-gambaran indrawi kuiditas dan objek pengetahuan sekunder lainnya, – seperti ide yang disebut oleh Hume – pikiran mencapai pengetahuan melalui perolehan (*al-'ilm al-hushuli*). Hal ini dikatakan 'Allamah Thabathaba'i dengan ungkapan: "pikiran mencari 'yang diketahui', tetapi ia menemukan pengetahuan." [6)]

Peranan bentuk-bentuk indrawi dan gambaran-gambaran pengindraan di dalam proses persepsi hanyalah sebagai alat bagi jiwa dalam mempersiapkan pencapaian pengetahuan melalui perolehan (*al-'ilm al-hushuli*), yakni dengan membuat bentuk dan kuiditas yang sama dan berkorespondensi dengan realitas eksternal. Sampai disini, kita telah menjelaskan pandangan Mulla Sadra dalam hal persepsi indra. Setelah memahami hal ini, ada baiknya kita menjelaskan pandangan Sadra yang lain tentang persepsi. Seperti yang telah kita ketahui, Ibn Sina dan pengikut-pengikutnya menganggap pengetahuan sebagai 'kualitas psikis." Menurut mereka – yang mengikuti pandangan Aristoteles – pikiran atau fakultas pemahaman jiwa adalah suatu lembaran tempat 'persepsi' bermula, dan – di dalam istilah teknis – menjadi tempat 'persepsi' tersebut disimpan. Bentuk-bentuk yang tersimpan di dalam pikiran merupakan suatu 'penyempurnaan sekunder' (*secondary perfection*) bagi manusia yang tidak memiliki apa-apa dalam hubungannya dengan esensi manusia. [7)]

Meskipun setuju dengan Aristoteles dalam mengelompokkan segala sesuatu dalam sepuluh kategori, dan walaupun pada bagian awal pemikiran filsafatnya Sadra seperti para filosof lainnya juga mengelompokkan pengetahuan di dalam kategori psikis (sub bagian dari kualitas), pada akhirnya Sadra kelihatannya menyangkal pemahaman tersebut dan berkeyakinan bahwa pengetahuan tidak bisa dikategorikan di dalam semua kategori Aristoteles, pengetahuan bagi Sadra adalah sesuatu yang sama dengan "wujud" supra-kategoris.

Sadra selanjutnya keluar dari pemikirannya yang pertama dengan memperkenalkan doktrin yang terkenal tentang "keunggulan wujud" dan mengklaim bahwa pengetahuan adalah salah satu level dari level-level wujud dan salah satu kualitas dari kualitas wujud tersebut. Karenanya, berbeda dengan para pendahulunya, Sadra tidak menganggap "pengetahuan" sebagai suatu penyimpanan dan pikiran adalah tempat menyimpan, Sadra juga berkeyakinan bahwa pengetahuan tidak bisa dianggap sesuatu yang terpisah dari "yang diketahui." [8)]

Mulla Sadra mengatakan bahwa pengetahuan tidak terpisah dengan wujud dan esensi yang mengetahui, pengetahuan justru merupakan bagian dari wujud yang mengetahui tersebut. Itulah karenanya wujud manusia mencapai kesempurnaan secara gradual sejalan dengan peningkatan pengetahuan dan level wujudnya, seperti halnya suatu bangunan disempurnakan dengan menyusun batu batanya yang membentuk bangunan itu secara utuh. Dengan demikian pengetahuan dan kesadaran adalah dua hal yang bersifat primer, bukan yang sekunder; seperti yang dikatakan oleh Ibn Sina dan para pengikutnya bahwa pengetahuan dan kesadaran adalah penyempurnaan bagi jiwa.

Menurut Mulla Sadra, ketika seseorang memahami sesuatu, pada kenyataannya dia menyebabkan suatu kualitas menjadi aktual dan merubahnya dari potensialitas yang rahasia menjadi aktualitas; sementara aktualitas bagi jiwa adalah sebagai penyempurnaannya. Selanjutnya, melalui setiap persepsi, jiwa manusia akan semakin sempurna serta substansi jiwanya – yang menurut teori gerakan

substansial – akan mengalami percepatan dalam penyempurnaannya; dan dengan penyataan filosofis yang lain, materinya menerima bentuk yang lain (dari bentuknya yang sekarang, ed.)

Harus diingat bahwa ada perbedaan penting antara gerakan substansial jiwa dan materi, dan bahwa perbedaan itu adalah kesederhanaan (*simplicity*) dan ketakterbagian (*indivisibility*) identitas jiwa (yang berbeda dengan materi yang dapat dibagi dan tersusun dari partikel-partikel). Dan kesederhanaan jiwa inilah serta bagian-bagian immaterial dan terpisah lainnya yang sama dengan kesadaran diri seseorang, kondisi dan keadaan-keadaannya.

Doktrin pengetahuan Mulla Sadra mencapai kulminasinya dalam prinsip penyatuan beberapa level: persepsi, yang mempersepsi dan yang dipersepsi.

Pertama, Sadra mengatakan bahwa persepsi bukanlah apa-apa selain dipahaminya yang dipersepsi oleh yang mempersepsi; sementara pemahaman itu sendiri sama dengan suatu wujud dan wujud semua eksisten pada dasarnya sama dengan dirinya sendiri. Oleh karena itu persepsi dan pengetahuan pada hakikatnya sama dengan esensi manusia yang diketahui dan dipahami. Yaitu:

Persepsi (pengetahuan) ↔ Yang dipersepsi (yang diketahui) [9)]

Kedua, seperti yang kita ketahui bahwa persepsi atau pengetahuan sama dengan yang mempersepsi atau yang mengetahui dan keduanya tidak terpisah satu sama lain, hal itu karena pengetahuan sama dengan kesadaran diri sedangkan kesadaran tentang diri adalah kedirian dan esensi diri kita sendiri. Yaitu:

Persepsi (pengetahuan) ↔ Yang mempersepsi [10)]

Dengan membandingkan kedua ekualitas di atas kita dapatkan:

Yang mempersepsi ↔ Yang dipersepsi (Yang diketahui secara esensial)

Doktrin Mulla Sadra ini adalah kasus khusus dalam teori persepsinya yang umum. Seperti yang telah kami sampaikan, para filosof membagi persepsi ke dalam tiga kategori: persepsi indra, persepsi imajiner, dan persepsi intelektual. Doktrin Sadra ini, yang dikenal sebagai doktrin penyatuan pengetahuan, yang mengetahui dan yang diketahui, atau yang diistilahkan Sadra: penyatuan antara akal, yang memahami dan yang dipahami, menganggap imajinasi dan yang diimajinasikan adalah satu kesatuan seperti halnya indra, pengindraan dan objek indrawi. Dalam pandangan yang membicarakan masalah akal, nilai penting doktrin ini akan terlihat lebih jelas.

Dimanapun ada sesuatu yang diketahui, maka pasti ada pula pengetahuan, dan kapanpun ada pengetahuan maka pastilah ada pula subjek yang mengetahui. Ketiga elemen ini saling berhubungan satu sama lain. Oleh karena itu, pengetahuan, yang mengetahui dan yang diketahui adalah suatu sebutan yang menunjukkan satu ekstensi sebab ketiga elemen tersebut mempunyai wujud yang tunggal.

Oleh karena itu pengindraan, objek indra yang esensial, serta orang atau jiwa yang melakukan pengindraan, ketiga-tiganya merupakan satu realitas yang dianggap sebagai tiga hal yang berbeda melalui asumsi dan anggapan mental dalam ilmu filsafat; namun ketiganya adalah hal yang sama dari perspektif wujud dan ketiganya sama-sama sebagai maujud yang mengada dalam satu wujud yang sama. Mulla Sadra menyatakan hubungan ini sebagai penyatuan antara "indra dan objek indrawi" dan penyatuan antara "akal, pemahaman akal, dan objek akal."

Disini kemudian dapat dimengerti mengapa pengetahuan dan kesadaran dapat mengembangkan wujud dan meningkatkan ruh manusia; dan mengapa sehingga wujud manusia, walaupun dalam keadaan stabil dan mempunyai identitas eksternal, namun tetap dapat melakukan gerakan evolusi secara konstan. Dengan penjelasan ini pula, kita bisa memahami apa yang pernah dikatakan oleh Heraclitus, "keharuman sekuntum bunga tidak akan bisa dirasakan dua kali."

Penjelasan dari penyatuan antara persepsi, yang mempersepsi, dan yang dipersepsi secara esensial; atau akal, pemahaman akal, dan objek akal, menempati posisi yang sangat tinggi dalam filsafat Mulla Sadra. Dan seperti yang telah disampaikannya, Sadra menjelaskan masalah ini pada saat usianya menginjak 58 tahun, masa setelah Sadra melewati perenungan dan latihan asketis yang cukup panjang. Doktrin ini sebenarnya sudah sangat tua, yang diturunkan dari para pemikir-pemikir iluminasionis dari para filosof sejak zaman Persia dan Alexandria kuno, seperti yang pernah dijelaskan secara detail oleh Porphyry [iii)] dalam sebuah bukunya. Ibn Sina serta para pengikutnya tidak menemukan suatu bukti untuk menjelaskan masalah ini dan karenanya mereka mengabaikannya. Namun belakangan, Mulla Sadra yang akhirnya dapat membuktikan doktrin-doktrin ini melalui premis dan pembuktian logis.

Dengan pembuktiannya, Sadra tidak memaksudkan "yang dipahami" adalah objek-objek eksternal, tetapi yang dimaksud Sadra adalah konsepsi, sesuatu yang diterima (atau dibangun) oleh pikiran, yakni "yang diketahui secara esensial" (*the essential known*). Disini, yang dimaksud dengan penyatuan antara dua hal adalah seperti penyatuan antara gerak dan yang bergerak, atau potensialitas dan aktualitas, atau materi dan bentuk; yang dimaksud Sadra bukanlah penyatuan antara substansi dan aksiden.

Salah satu isu yang pernah dilontarkan oleh para filosof yang harus dijelaskan disini adalah isu tentang korespondensi antara konsep mental (subjek) dan objek eksternal, atau yang disebut oleh Sadra sebagai "korespondensi antara yang diketahui secara esensial dan yang diketahui secara aksidental".

[iii)] Porphyry adalah seorang Neo Platonis yang mempunyai pengaruh besar kedua setelah Plotinus. Dia dilahirkan di Tyre pada tahun 232 dan meninggal pada tahun 304. Beberapa karyanya yang terkenal adalah *Against the Christians* dan *Isagoge* (Pendahuluan) yang ditulisnya selama dia berada di Sisilia, serta sebuah kompilasi tulisan-tulisan Plotinus yang dia susun sendiri dalam enam bagian dari sembilan tulisan yang kemudian disebut *Enneads*. Di dalam buku *Isagoge*-lah, Porphyry memberikan penjelasan-penjelasan dasar dari konsep-konsep penting yang diperlukan dalam memahami Sepuluh Kategori Aristoteles.

Para filosof realis mempercayai adanya korespondensi antara subjek dan objek. Namun, kelompok filosof yang lain tidak menemukan korespondensi tersebut sehingga mereka kemudian menolaknya. Kelompok kedua ini menganggap bahwa konsep-konsep mental terpisah dari realitas eksternal, bahkan mereka menganggap realitas eksternal (hanya) sebagai gambaran dari konsep-konsep mental tersebut.

Di dalam "Teosofi Transenden", korespondensi antara objek dan subjek dianggap sebagai poros utama filsafat sehingga tidak ada lagi isu-isu lain yang bisa didiskusikan. Sehingga pada akhirnya, filsafat (seolah-olah) hanya merupakan permainan kata-kata saja.

Seperti yang telah kita lihat, Sadra menjelaskan pengetahuan dan persepsi sebagai "cahaya" (yang menampakkan objek-objek) dan menganggap persepsi dan pengetahuan sebagai penyingkapan realitas eksternal di dalam pikiran yang kemudian disebutnya "aspek penyingkapan" (*unveiling aspect*). Di dalam pemikiran Mulla Sadra, kunci dari korespondensi antara subjek dan objek serta garis penjelas hubungan ril keduanya adalah penyatuan antara kuiditas "yang diketahui secara esensial" dan "yang diketahui secara aksidental"; hal ini karena, kuiditas sesuatu baik di dalam pikiran maupun di dunia eksternal adalah sama.

Di dalam pengetahuan melalui perolehan (*al-'ilm al-hushuli*), manusia selalu berhubungan dengan kuiditas-kuiditas; tak ada seorangpun yang dapat mengklaim bahwa pengetahuan melalui perolehan (*al-'ilm al-hushuli*) adalah kehadiran objek-objek di dalam pikiran; yang hadir di dalam pikiran hanyalah kuiditas dan entitas eksternal dengan segala batasan-batasannya.

Kuiditas adalah realitas eksternal yang nampak sebagai suatu "eksisten mental". Ketika dikatakan bahwa pengetahuan memiliki aspek penyingkapan, hal itu berarti bahwa pengetahuan menampakkan realitas eksternal: segitiga sebagai sebuah segitiga dan bukan segiempat, baik di dalam pikiran maupun di dunia eksternal. Oleh karena itu, kuiditas merupakan pengetahuan sekaligus sesuatu yang diketahui.

Semua kualitas primer dan sekunder, kuantitas dan posisi segala sesuatu – yang merupakan manifestasi dari kuiditas-kuiditas segala sesuatu – dapat dipahami melalui indra dan karenanya kuiditas dapat pula dipahami. Karena itulah pemikiran Mulla Sadra menyebutkan hubungan ini sebagai "penyimpanan sifat-sifat esensial" (*inhifaz e dzatiyat*) di dalam kuiditas subjektif maupun kuiditas objektif.

Menurut Mulla Sadra, satu-satunya perbedaan antara objek eksternal dan objek mental adalah derajat wujudnya. Sesuatu yang maujud secara eksternal mempunyai wujud yang yang lebih kuat dan pengaruh yang lebih besar terhadap objek-objek yang lain (misalnya api yang bisa membakar dan air yang bisa membasahi); sedangkan eksisten mental memiliki wujud dan pengaruh yang lemah dan bersifat bayang-bayang saja, eksisten mental ini tidak mempunyai kekuatan yang dimiliki eksisten eksternal. Itulah karenanya kaum mistis mempercayai bahwa orang yang serius dan bersungguh-sungguh pasti dapat mempunyai suatu kekuatan dan pengaruh terhadap eksisten-eksisten mental dan kemudian dapat mewujudkannya di dalam dunia eksternal.

Dari sudut pandang lain yang mengikuti pandangan para sufi, Mulla Sadra menganggap bahwa alam eksisten-eksisten terdiri dari tiga bagian: alam indrawi, alam imajiner, dan alam akal. Pada kesempatan yang lain, Sadra membagi tiga alam ini menjadi empat bagian: alam korporeal (*corporeal world*), alam jiwa-jiwa yang terindrai serta semua bentuk-bentuk indrawi (*the world of sensible souls and all sensible forms*), alam bagi jiwa-jiwa yang terpisah (*the world of separate souls*), dan alam akal (*the world of intellects*).

Di dalam tiga atau empat alam ini, kuiditas-kuiditas eksisten-eksisten material adalah satu dan saling berkorespondensi. Di dalam alam-alam ini, setiap kuiditas yang dapat dilihat di alam korporal dan dapat juga dilihat di alam yang lain, namun derajat wujud kuiditas-kuiditas tersebut berbeda-beda di ketiga atau keempat alam tersebut.[11)]

Disini terlihat bahwa ada kejelasan tentang korespondensi antara yang terindrai secara material aksidental (*the material accidental*

sensible) dengan yang terindrai secara mental dan ideal (*the ideal and mental essential*), serta suatu hubungan dalam penyatuan antara kuiditas sesuatu di dalam dunia eksternal dan kuiditasnya di dalam alam jiwa dan pikiran. Bahkan, kejelasan hubungan ini dapat pula dicari di dalam level akal esensial. [12)]

Tambahan

Studi menyeluruh terhadap pikiran-pikiran Mulla Sadra memerlukan waktu yang lebih banyak. Untuk membuat penjelasan yang lebih singkat, kami sertakan beberapa poin-poin penting berikut ini:

Pertama. Poin pertama yang sangat penting untuk disebutkan adalah tentang ilusi (*illusion*) yang dapat mengaburkan bentuk-bentuk yang dipahami oleh indra.

Tidak bisa dipungkiri bahwa panca indra sering tertipu oleh ilusi; misalnya mata yang melihat suatu batang lurus namun seolah-olah melengkung ketika dimasukkan ke dalam air. Kadang-kadang pula indra yang lain, misalnya pendengaran, penciuman atau rasa, memberikan informasi yang salah. Dalam kasus ini, beberapa filosof menganggapnya sebagai persepsi manusia di luar dunia eksternal, semuanya hanyalah bayang-bayang yang dibuat oleh pikiran. Subjek ilusi atau kesalahan dalam suatu persepsi telah dibahas secara terperinci dalam filsafat Islam. Dikatakan bahwa kesalahan tidak pernah disebabkan oleh indra, kesalahan itu sendiri adalah kesalahan yang dibuat oleh pikiran manusia dalam penilaiannya. Secara teknis, di dalam filsafat keadaan ini dinyatakan bahwa: fakultas imajinasi manusia ikut terlibat dalam pengenalan objek-objek. Ibn ‘Arabi mengatakan: “panca indra yang menyaksikan dan penilainya adalah argumentasi.” [13)]

Sebaliknya, halusinasi seorang yang sedang sakit disebabkan oleh faktor yang lain. Orang yang sedang murung akan mendengar dan melihat sesuatu yang tidak mewujud secara eksternal. Seperti yang sering terlihat, kenyataan banyak menunjukkan bahwa fakultas imajinasi atau pikiran seseorang yang sedang sakit dapat

menciptakan objek-objek yang justru tidak mempunyai wujud eksternal.

Di dalam penjelasan umum, kesalahan persepsi indra itu juga bisa disebabkan oleh keterlibatan fakultas imajinasi (dalam persepsi indra tersebut). Mengikuti pandangan Ibn ‘Arabi dan para sufi, Mulla Sadra juga menganggap kesalahan persepsi ini, yang timbul di dalam pikiran dan menyebabkan seseorang menjadi ragu dan tersesat, sebagai gangguan setan ataupun kejadian yang berhubungan dengan setan. [14)]

Memang, filsafat Islam tidak menganggap bahwa semua persepsi manusia berkorespondensi dengan realitas; namun secara umum dikatakan bahwa persepsi tersebut dapat berkorespondensi dengan objektifitas eksternal, suatu anggapan yang juga pahami oleh kebanyakan orang secara umum.

Kedua. Persepsi manusia tidak dibatasi hanya dalam persepsi indra saja. Tetapi, sebagai pelengkap persepsi indra ini, ada dua jenis persepsi lain yang kemudian saling berkaitan dalam membentuk persepsi manusia (secara utuh). [15)]

Persepsi indra didefenisikan sebagai kehadiran setiap bentuk yang partikular dan material, yang mempunyai aksiden-aksiden, terhadap subjek yang mempersepsi tanpa adanya keterikatan pada materi dan korporealitas. Persepsi imajinasi adalah kehadiran setiap partikular yang immaterial. Persepsi akal adalah kehadiran bentuk universal setiap bentuk yang indrawi ataupun bentuk imajinatif, yang dalam hal ini disebut “yang dipahami” (*intelligible*), sedangkan yang memahami disebut “akal” (*intellect*) dan persepsi universal itu sendiri disebut “pemahaman akal” (*intelligence*).

Mulla Sadra mengelompokkan *intelligible* ini ke dalam *intelligible* filosofis “pertama” dan “kedua” serta *intelligible* logis “kedua”. Secara umum, tingkatan-tingkatan persepsi adalah: persepsi indra, persepsi imajinasi, dan persepsi akal (termasuk *intelligible* filosofis “pertama” dan “kedua” serta *intelligible* logis yang “kedua”). Ketiga persepsi ini mempunyai keterkaitan satu sama lain, seperti perubahan

suhu pada air (yang merupakan proses yang bersambung tanpa batas pemisahan), dan bukan seperti batas-batas ukuran jarak pada suatu penggaris, disamping itu ketiga persepsi ini sama-sama bermula dari eksisten dan objek indrawi eksternal.

Ketiga. Menurut Mulla Sadra dan filsafat Islam pada umumnya, istilah bahasa Arab "*dzihn*" yang kadang-kadang diartikan sebagai "pikiran" dan kadang-kadang diartikan "pemahaman," menunjukkan suatu fakultas jiwa yang dapat memahami entitas-entitas eksternal sama halnya dalam pemahaman terhadap bagian-bagian tubuh. Istilah ini sama dengan "kekuatan pemahaman" (*understanding power*) jiwa, yang dibedakan dengan "*understanding*" dalam bahasa Inggris, "*verstand*" dalam bahasa Jerman, atau "*entedement*" dalam bahasa Perancis. Istilah ini juga berbeda dengan apa yang diistilahkan oleh pengikut Kant, istilah yang maknanya tidak terbatas hanya dalam arti "kekuatan pemahaman" saja.

Menurut Sadra, *dzihn* tidak sama dengan otak atau organ tubuh lainnya. Seperti yang telah kami katakan, istilah ini juga tidak bisa dianggap sebagai suatu tempat bagi yang mempersepsi dan yang diketahui, istilah ini adalah yang mempersepsi itu sendiri, (sesuatu) yang dicapai oleh manusia dan kemudian menyatu dengan manusia itu sendiri. [16)]

Keempat. Sampai sekarang ini, para filosof menterjemahkan filsafat sebagai "proses kemenjadian manusia menuju alam akal, serta proses menuju kesamaan dan keterkaitan dengan alam eksternal dan alam indrawi". Di bagian akhir teori persepsinya, Mulla Sadra akhirnya berkesimpulan bahwa menurut prinsip penyatuan antara indra dengan yang terindrai dan penyatuan antara akal dengan yang dipahami oleh akal, seperti juga penyatuan antara pengetahuan dan wujud, maka manusia adalah eksisten sadar yang di dalam seluruh tahapan hidupnya serta di dalam setiap tingkatan-tingkatan wujudnya (indra, imajinasi dan akal) akan menyatu dengan semua eksisten di dalam kehidupan dan tingkatan wujudnya melalui persepsi dan kesadarannya.

Dengan demikian, melalui persepsinya terhadap alam material dan melalui transformasi kuiditas eksisten eksternal ke dalam pikiran dan ruhnya, manusia akan menjadi (bagian dari) alam akal dan alam mental, manusia akan mengalami keadaan yang baginya sama dengan keadaan di alam material ini. Di dalam istilah mazhab Plotinus, keadaan ini dijelaskan dengan suatu ungkapan bahwa dengan menerima kebenaran dari alam ini, maka mikrokosmos manusia menjadi sama dengan alam makrokosmos. Oleh karena itu, persepsi akal tentang kebenaran dan entitas-entitas, yakni filsafat itu sendiri, akan berhubungan dengan alam eksternal yang merupakan hubungan realistis, bukan hubungan idealistis seperti yang dikatakan oleh Hegel dan pengikut-pengikutnya.

Kelima. Ada beberapa macam perbedaan antara persepsi manusia dengan persepsi yang dimiliki oleh binatang yang juga mempunyai persepsi indra dan bahkan persepsi imajinasi. Di antara perbedaan-perbedaan ini, perbedaan yang paling mendasar adalah adanya persepsi akal pada manusia yang dengan instrumen ini manusia dapat memahami bentuk-bentuk universal. Dari persepsi akal ini pulalah bersumber ilmu filsafat dan semua ilmu pengetahuan yang pernah dikembangkan oleh manusia dalam perjalanan hidupnya.

Perbedaan yang lain antara persepsi manusia dan persepsi binatang adalah bahwa pada manusia dimungkinkan adanya pemahaman terhadap pemahaman orang lain, atau pengetahuan terhadap pengetahuan yang disebut sebagai appersepsi (*apperception*) [iv)] oleh Leibniz. [v)] Pemahaman seperti ini juga sering disebut pengetahuan gabungan (*the compound knowledge*).

[iv)] Istilah ini pada awalnya berarti kesadaran diri sebagai lawan dari kesadaran atau persepsi langsung, namun kemudian Imanuel Kant (1724 – 1804) yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran Leibniz mengartikannya sebagai bagian dari penilaian yang mencakup kesatuan pikiran yang dapat dimulai dengan kalimat "Saya pikir...," suatu istilah yang menjadi kebalikan dari "indra batin" (*inner sense*) yang muncul di dalam pikiran sebagai pemahaman awal (*precognitive*).

[v)] Gottfried Wilhelm Leibniz, lahir di Leipzig pada tahun 1646 dan meninggal pada tahun 1716 di Hannover. Selain sebagai seorang filosof, dia juga dikenal sebagai pemikir di berbagai disiplin ilmu, geologi, linguistik, matematika, dan

Abstraksi, generalisasi, klasifikasi konsep-konsep menjadi konsep yang uiversal dan partikular, imajinasi, dan penilaian merupakan ciri-ciri persepsi pada manusia. Tulisan ini lebih banyak menjelaskan masalah "imajinasi." Lebih dari itu, kita memerlukan studi yang lebih lanjut untuk membahas jenis persepsi-persepsi lain yang pernah dijelaskan oleh Mulla Sadra dengan kecemerlangan pikiran-pikirannnya.

Catatan

1. ***al-Asfar***, vol. 8, hal. 202
2. ibid., hal.181
3. ibid.
4. ibid. 1/264; ***al Shawahid al-Rububiyyah***, hal. 31-32
5. ***al-Asfar***, vol.1, hal. 265
6. ***Rawish e Realism*** (Metode Realisme), vol.-, p.-
7. ***al-Asfar***, 3/327-328
8. ***al-Asfar***, 6/136
9. ***al-Asfar* -** 2/227
10. ***al-Asfar***, vol.8, hal.181
11. ***al-Asfar***, vol.3, hal.363 dan hal.506
12. Korespondensi antara alam material, alam imajiner dan alam akal. Bandingkan dengan ***al-Asfar***; vol. 6; hal. 277; vol.7; hal.18; dan pada bagian-bagian lain.
13. Ibn 'Arabi; ***Futuhat al-Makkiyah*** (Pembukaan Makkah); vol. 2; hal. 395.
14. ibid.

---

lain-lain. Salah satu rasionalisme Leibniz yang terkenal adalah pemahamannya tentang pengetahuan *a priori* manusia yang inheren di dalam pikiran. Leibniz mengatakan bahwa pengetahuan tentang kebenaran yang kontingen partikular mempunyai dasar pada persepsi indra. Dia banyak mengkritik John Locke (1632 – 1704) tentang empirisme, terutama tentang sumber pengetahuan. Semasa hidupnya, Leibniz banyak menulis di berbagai jurnal serta aktif berkoresponden dengan seorang guru besar filsafat di Universitas Leiden, Burcher De Volder (1698 – 1706), yang kemudian mematangkan pandangan filsafatnya. Buku yang pernah ditulis dan diterbitkannya adalah *Theodicy* pada tahun 1710.

15. ***al-Asfar***; vol. 3; hal. 360-362 dan vol. 2; hal. 293.

16. ***al-Asfar***; vol. 1, hal. 264

5

Persepsi Imajinatif Dan Alam Ide

Abstrak

Pertanyaan tentang persepsi merupakan bagian yang sangat penting dan paling kompleks dari psikologi filosofis Islam, khususnya pertanyaan mengenai persepsi imajinatif (*al-idrak al-khayali*). Dalam tulisan ini penulis akan mendiskusikan sifat dari persepsi imajinatif itu, fungsi-fungsinya yang beragam, serta memberikan penjelasan tentang alam ide menurut pandangan Mulla Sadra. Tulisan ini juga akan mencakup beberapa topik tentang bagaimana suatu persepsi imajinatif dapat terjadi, apakah organ persepsi imajinatif itu adalah bagian dari otak pisik yang material atau merupakan fakultas psikis yang immaterial, serta bagaimana keberlanjutan persepsi imajinatif setelah kematian tubuh manusia. Saya juga akan menjelaskan sedikit pandangan Mulla Sadra tentang Alam Ide makrokosmik beserta sifat-sifatnya, juga tentang hubungannya dengan imajinasi mikrokosmik manusia. Pembahasan pandangan Mulla Sadra dalam masalah ini akan dibandingkan dengan

pandangan para pendahulunya, baik dari mazhab Peripatetik [i] maupun mazhab Iluminasi. [ii] Selanjutnya, saya akan memberikan kesimpulan di akhir tulisan ini.

****

A. Persepsi

1. Defenisi Persepsi

Di dalam kamus Islam abad pertengahan yang disusun oleh al-Jurjani, [1] kata *idrak* (persepsi) mempunyai tiga defenisi: (1) "kemencakupan menyeluruh terhadap sesuatu"; (2) "pemahaman jiwa rasional terhadap sebuah bentuk"; (3) "konsepsi realitas sesuatu tanpa negasi dan afirmasi terhadap sesuatu itu". Di samping itu, istilah *'ilm* (*knowledge*) juga didefenisikan dalam kamus tersebut sebagai "pemahaman akal terhadap bentuk sesuatu," yang sebenarnya juga menjadi defenisi *idrak* (seperti pada point 2 di atas, ed.).

---

[i] Artinya yang berjalan-jalan. Istilah ini diberikan kepada Aristoteles yang katanya pernah mengajar murid-muridnya sambil berjalan di taman Lyceum, Athena. Di dalam filsafat Islam, pemikiran Aristoteles banyak mempengaruhi pandangan filosof besar Islam seperti al-Farabi (m. 339/950), Ibn Sina (m. 428/1037), Ibn Rusyd (m. 595/1198) dan lain-lain. Mereka inilah yang disebut mazhab Peripatetik atau *al-Masysya'iyyun*. Lihat (Dictionary of Islamic Philosophical Terms, Agustus 2002). Kecenderungan pemikiran mereka didasarkan pada spekulasi abstrak dan rasionalisme.

[ii] Berbeda dengan mazhab Peripetatik, mazhab iluminasi atau *al-Isyraqiyyun* lebih menekankan pandangan mereka pada intuisi yang dapat diperoleh melalui pensucian hati dibanding rasionalitas akal. Pertama kali diperkenalkan oleh Suhrawardi, mazhab ini menggabungkan antara filsafat Plato dan Aristoteles dengan pemahaman Zoroasterian tentang cahaya dan kegelapan yang kemudian dijelaskan dalam pembahasan tasawwuf. Inilah kemudian yang dikembangkan oleh Mir Damad (m. 1041/1631), Mulla Sadra dan Haji Hadi Sabzawari (m. 1295/1878).

Bagi Mulla Sadra, *idrak* didefenisikan sebagai “perjumpaan (*liqa’*) dan kedatangan (*wusul*)”. Beliau juga menjelaskan bahwa “ketika fakultas intelektual sampai pada quiditas suatu objek pahaman dan kemudian mencapainya, dari keadaan inilah lahir suatu persepsi”. Inilah arti terminologis persepsi dalam filsafat Mulla Sadra. Selanjutnya Sadra mengatakan: “Tidak ada persepsi dan perjumpaan yang berarti selain perjumpaan yang hakiki, yakni persepsi tentang ilmu.” [2)] Pada tempat yang lain Sadra mengatakan: “Ilmu dan persepsi pada tingkat yang sama mencakup berbagai kategori persepsi seperti proses berpikir (inteleksi), imajinasi, dan persepsi indra.” [3)] Dengan demikian, dalam pandangan Mulla Sadra, persepsi dan ilmu menunjukkan subjek yang sama, yang lebih kurang sama dengan defenisi Al-Jurjani yang ketiga.

2. Fakultas Bathin dan Tingkatan-Tingkatan Persepsi.

Menurut Mulla Sadra, jiwa manusia mempunyai lima fakultas batin. Kelima fakultas tersebut tidak jauh berbeda dengan apa yang telah dijelaskan oleh filosof Peripatetik yang merujuk pada penjelasan Aristoteles, kecuali untuk fakultas imajinatif. Kelima fakultas tersebut (dimulai dari tingkatan yang paling bawah) adalah indra universal (*sensus communis*), [iii)] penggambaran (*representative*), penilaian (*estimative*, *wahm*), ingatan (*retentive*) dan khayal (*imaginative*). Indra universal adalah indra bathin yang berhubungan dengan persepsi indra luar. Selanjutnya, fakultas imajinatif mempunyai tiga fungsi yang berbeda: (1) sebagai penggambaran atau kapasitas pasif yang sama dengan penyimpanan gambaran-gambaran dunia luar yang diterima dan kemudian diproyeksikan ke dalam indra universal, mirip dengan proyeksi sesuatu ke sebuah cermin. (2) Sebagai kapasitas aktif untuk membantu fakultas penilaian yang di dalamnya manusia membuat gambaran parsial, juga untuk memaksa manusia membuat penilaian yang bertentangan

---

[iii)] *Sensus communis* atau *al-hiss al-musytarik* adalah suatu fakultas pikiran yang kepadanya “melapor” kelima indra pada manusia, istilah yang pertama kali disebutkan oleh Aristoteles di dalam *On The Soul* II.1-2. Menurut Aristoteles, untuk mengenal objek-objek indra yang umum, kita harus mempunyai fakultas pikiran yang tunggal untuk dapat membandingkan kualitas-kualitas tertentu yang diterima oleh indra.

dengan akalnya. Pada level ini, imajinasi hanya dapat menghasilkan gambaran yang imajiner, fantastis, tidak jelas, atau bahkan gambaran fantasi saja. (3) Sebagai kapasitas aktif ketika berhubungan dengan akal; pada keadaan ini, fakultas imajinatif disebut *mufakkirah* yang berarti fakultas kogitatif atau meditatif (perenungan atau meditasi). Fungsi inilah yang menjadi perantara dalam memasuki alam ide (*mundus imaginalis*) yang akan kita diskusikan nanti. Gambaran-gambaran yang diperoleh dari dua kapasitas imajinasi di atas, juga akan diproyeksikan ke *sensus communis*.[4)] Pada bagian selanjutnya, kita akan melihat tiga kapasitas fakultas imajinatif serta sifat-sifat persepsi imajinatif dalam hubungannya dengan ketiga kapasitas tersebut.

Gambaran-gambaran yang diperoleh dari dua kapasitas imajinasi yang terakhir di atas, juga diproyeksikan ke dalam indra universal. Pada diskusi berikut, kita akan melihat ketiga kapasitas fakultas imajinatif serta sifat-sifat persepsi imajinatif berdasarkan pada masing-masing kapasitas tersebut.

Menurut Mulla Sadra, ada empat tingkatan persepsi, yaitu indrawi, imajinatif, estimatif, [iv)] dan intelektif. Persepsi indra adalah persepsi tentang sesuatu yang bersifat materi, yang hadir dalam suatu bentuk partikular sebelum ‘yang mengetahui’, yang juga dapat diukur dengan kategori-kategori seperti ‘dimana’, ‘kapan’, ‘posisi’, ‘kualitas’, ‘kuantitas’ dan lain-lain. Persepsi imajinatif adalah persepsi tentang bentuk-bentuk sesuatu. Fakultas ini membayangkan secara imajinatif dan indrawi suatu objek yang telah dipahami dengan atau tanpa kehadiran objek tersebut. Fakultas estimatif merupakan persepsi tentang ide parsial di dalam bentuk indrawi, sedangkan fakultas intelektif terdiri dari persepsi ide universal semisal cinta yang universal.

Namun, Mulla Sadra kemudian mereduksi empat tingkatan persepsi ini menjadi tiga tingkatan saja: (1) indrawi; (2) imajinatif dan estimatif; dan (3) intelektif dengan alasan bahwa imajinasi maupun

---

[iv)] Bandingkan dengan istilah-istilah persepsi pada bagian sebelumnya. Pada bagian ini, *tawahhum* atau *al-wahm* diterjemahkan sebagai persepsi estimatif.

estimasi menyinggung wilayah yang sama yakni segmen di antara indra dan akal. Dalam pandangan Mulla Sadra, level tertinggi dari ketiga persepsi tersebut adalah persepsi intelektif. [5)]

3. Sifat-sifat Organ Persepsi Imajinatif

Fakultas imajinasi adalah kekuatan jiwa yang menggabungkan antara benda-benda indrawi yang memiliki materi, ukuran dan bentuk dengan objek-objek akal yang tidak mempunyai ukuran atau bentuk tersebut. Dengan kata lain, fakultas imajinatif adalah imajinasi kognitif atau pemahaman akal dengan ukuran, bentuk dan ekstensi yang immaterial. Mulla Sadra mendefenisikan fakultas imajinatif sebagai “sebuah kekuatan batin yang bukan akal; yang bukan indra eksternal; ia memiliki alam lain yang bukan alam akal yang hakiki, juga bukan alam materi dari sifat dan gerak (yang berlaku pada tubuh pisik). Wilayah fakultas imajinatif meliputi seluruh tubuh, asalnya adalah bagian pertama dari rongga (kavitas) terakhir (pada otak), instrumennya adalah bagian vital (*pneuma*) otak tersebut.” [6)] Dengan kata lain, imajinasi adalah tingkatan kesadaran dan ke-ada-an jiwa yang terkondisi di antara ruh atau akal dan tubuh. Fakultas imajinatif menerima ide-ide dalam bentuk indrawi. Jiwa pada tingkat ini memiliki lima indra bathin: penglihatan, pendengaran, penciuman, sentuhan, dan rasa. Menurut Mulla Sadra, fakultas psikis imajinasi ini bersifat immateri. Mulla Sadra kemudian memberikan beberapa alasan untuk membuktikan imaterialitasnya, seperti yang disebutkan berikut ini:

1. Bentuk-bentuk yang disaksikan seseorang di dalam mimpi dan segala sesuatu yang disaksikan secara mental saja, atau jika seseorang membayangkan sesuatu, maka semua bentuk-bentuk tersebut adalah sesuatu yang eksistensial. Tidak mungkin lokus dari bentuk-bentuk tersebut adalah otak yang merupakan bagian dari tubuh materi, karena tubuh memiliki kondisi-kondisi pisik (seperti tempat, ruang, kuantitas, dan lain-lain) yang tidak dimiliki oleh bentuk-bentuk imajinatif tersebut. Di samping itu, akal intuitif telah membuktikan ketidakmungkinan sesuatu yang berukuran besar berada di dalam sesuatu yang berukuran kecil, seperti halnya otak.[7)] Walaupun demikian, bentuk-bentuk

tersebut sungguh-sungguh mewujud, yang muasalnya adalah jiwa; 'ruang' yang di dalamnya bentuk-bentuk tersebut ada dengan keberadaan yang berbeda bentuk-bentuk pisik.

2. Jika bentuk-bentuk imajinatif berada di dalam bagian otak atau organ indra tertentu seperti halnya yang dipahami oleh kebanyakan filosof, maka bentuk-bentuk tersebut akan mengambil tempat tertentu yang tidak bisa lagi ditempati oleh bentuk yang lain. Di samping itu, keadaan ini juga tidak mungkin karena bentuk-bentuk tersebut akan memerlukan ruang tertentu. Ternyata, kenyataan membuktikan bahwa seseorang dapat mengingat sekian banyak pekerjaan, menyaksikan iklim-iklim yang berbeda, kota dan keajaibannya; padahal bentuk-bentuk dari objek tersebut tetap tinggal di dalam memori dan imajinasi orang tersebut. Melalui intuisi dapat pula diketahui bahwa pneuma otak tidak mungkin memuat bentuk-bentuk di atas. Di samping itu, jika semua bentuk-bentuk tersebut berada di dalam satu lokus, maka imajinasi akan mirip dengan lembaran yang berisi sketsa semua bentuk yang saling tumpang tindih sehingga tidak bisa dibedakan antara satu bentuk dengan bentuk yang lain. Tetapi jelas bahwa imajinasi tidaklah seperti itu, imajinasi dapat membedakan satu bentuk dengan bentuk lainnya tanpa adanya percampuran. Oleh karena itu, kita mengetahui bahwa bentuk-bentuk imajinatif itu tidak menempati ruang di dalam pneuma otak, tetapi bentuk-bentuk tersebut mewujud karena jiwa di dalam kekuatan imajinatifnya yang pasti bukan bersifat material.
3. Jika fakultas imajinatif adalah tubuh material, maka fakultas imajinatif tersebut pasti memiliki ekstensi material pula. Dalam keadaan ini, jika seseorang membayangkan suatu ekstensi dan imajinasi teraktualkan di dalam ekstensi itu, maka imajinasi ini akan memerlukan integrasi kedua ekstensi dalam materi yang sama, suatu keadaan yang tidak mungkin.
4. Jika fakultas imajinatif adalah tubuh material, maka fakultas tersebut akan memiliki sifat seperti bagian-bagian tubuh material yang lain, yakni lapuk dan usang atau bertambah dan berkurang karena ada tidaknya makanan. Dalam kasus ini, bentuk-bentuk imajinatif juga akan mengalami proses seperti dasar pijakannya, yakni fakultas imajinatif tersebut.[8)]

Simpulannya, fakultas imajinatif menurut Mulla Sadra adalah suatu substansi yang terpisah dan independen dari materi tubuh pisik (*jawhar mujarrad ‘an maddat al-badan*); yang berdiri sendiri melalui esensi sumbernya yakni akal. Hubungannya dengan otak manusia bukanlah hubungan dimana fakultas imajinatif inheren di dalamnya. Oleh karena itu bentuk-bentuk imajinatif (*suwar khayaliliyyah*) tidaklah mewujud di dalam bagian otak tertentu, tidak juga berbentuk atau mempunyai kesan (*muntabi’an*) di luar imajinasi. Keistimewaannya adalah “bahwa bentuk imajinatif lahir dari jiwa, ia tidak memerlukan materi untuk menggantungkan maujudnya, bentuk imajinatif hanya memerlukan subjek aktif (*fa’il*) yang membentuknya.” Bentuk imajinatif maujud di dalam kekuatan imajinatif jiwa seperti halnya bentuk-bentuk artistik yang mewujud di dalam jiwa para seniman, atau suatu karya cipta yang mewujud di dalam jiwa penciptanya (pelaku aktif, *fa’il*), bukan sebagai aksiden yang bergantung kepada sumber di wadahnya yang pasif (*qabil*). Hal ini tidak akan terjadi jika pelaku produktif bentuk-bentuk imajinatif itu adalah fakultas psikis yang terhubung dengan materi pisik, juga jika terdapat kebutuhan pada instrumen atau wadah materi yang membuat bentuk-bentuk imajinatif tersebut. Tetapi jika pembentuknya adalah fakultas immateri (*mujarrad*), maka fakultas inilah yang akan membuat bentuk dan gambar yang bukan menggunakan suatu instrumen atau wadah yang berasal dari dunia materi. Dalam hal ini, jika pelaku tidak membutuhkan sesuatu untuk ‘*menjadi*’, maka pelaku tersebut disebut independen terhadap sesuatu ‘*penyebab menjadi.*’ [9)]

B. Fungsi Fakultas Imajinatif

1. Fungsi Pasif Sebagai Penyimpanan Persepsi Imajinatif

Menurut Mulla Sadra, perspepsi atau pengetahuan tentang dunia eksternal bermula dari sensasi dan representasi (*tasawwurat*) parsial indra pisik terhadap benda-benda eksternal yang disebutnya “mata-mata yang membawa informasi dari tempat yang berbeda-beda dan menyiapkannya sebagai acuan persepsi.” [10)] Rangkaian objek dan

sensasi indra terdiri dari objek pahaman potensial. Objek dan sensasi tersebut tersimpan di dalam fakultas imajinasi dan menjadi pahaman primer yang umum bagi manusia. Objek dan sensasi ini merupakan pengetahuan primer, pengalaman, data-data yang dikirim dan diterima, [11] dan lain-lain.

Karakteristik persepsi menurut Mulla Sadra tidak terlalu berbeda dengan apa yang disampaikan oleh Ibn Sina dan Suhrawardi. Namun, perbedaan yang paling mendasar di antara mereka adalah konsep bagaimana persepsi itu terjadi. Dalam hal ini, Mulla Sadra menyebutkan teori-teori persepsi yang dijelaskan oleh filosof terdahulu yang kemudian dibantahnya sendiri melalui berbagai pembuktian. Beberapa dari bantahan Mulla Sadra itu adalah sebagai berikut:

1. Teori "Abstraksi" yang dikembangkan oleh Ibn Sina. Menurut Ibn Sina: "setiap persepsi apakah bersifat indrawi, imajinatif, estimatif maupun akliyah, semuanya terjadi melalui abstraksi bentuk-bentuk materi. Akan tetapi persepsi tersebut bertingkat-tingkat." Pertama-tama, semua organ indra eksternal melakukan abstraksi terhadap bentuk-bentuk materi. Setelah itu, fakultas imajinasi melakukan abstraksi tahap kedua sehingga bentuk tersebut memasuki tingkatan tanpa materi dan ketiadaan materi. Tahap selanjutnya adalah, fakultas estimatif melakukan abstraksi ketiga yang memberikan makna bentuk tersebut yang tidak lagi bersifat indrawi tetapi sudah menjadi pahaman. Akan tetapi, makna dalam tahapan ini adalah makna partikular dan bukan universal, makna inilah yang selanjutnya diabstraksi lagi oleh kekuatan akal menjadi bentuk universal yang akan tetap ada di dalam kehadiran kekuatan akal tersebut.[12] Bentuk-bentuk universal adalah penyempurnaan sekunder bagi manusia yang tidak menyebabkan perubahan apa-apa di dalam substansi esensial manusia. Dengan kata lain, menurut Ibn Sina, lima indra manusia akan menerima dan mengabstraksi bentuk-bentuk dari eksisten eksternal secara bebas yang tergantung kepada kapasitasnya masing-masing. Setelah abstraksi inilah gambaran perseptif akan mewujud di dalam pneuma fakultas imajinasi

yang bersifat material dan lokusnya adalah bagian pertama dari ventrikel terakhir di dalam otak.[13)]

2. Teori persepsi tentang penglihatan (*vision*). Menurut Mulla Sadra, ada tiga pendapat yang berbeda tentang bagaimana proses terjadinya suatu penglihatan. Ketiga pendapat tersebut adalah:

Pendapat pertama: Para fisikawan dan filosof Muslim yang mengikuti pendapat Aristoteles, khususnya Ibn Sina (370 – 429/980 – 1037), berpendapat bahwa penglihatan dapat terjadi disebabkan oleh maujudnya bentuk dari objek indrawi di dalam satu bagian membran kristalin (*al-rutubat al-jalidiyyah*) pada mata yang mirip dengan batu es yang sangat kecil. Membran ini sama dengan cermin. Jika di depan membran ini ada suatu objek yang mempunyai warna dan cahaya, maka gambaran bentuk objek tersebut akan mewujud di dalam membran. Gambaran ini bukanlah sesuatu yang terpisah dari objek tadi, ia justru harus mencapai mata agar penglihatan itu dapat terjadi. Maka syarat terjadinya penglihatan adalah: kesalingberhadapanan antara objek dan mata, serta adanya media udara yang tembus pandang. [14)] Tetapi, para pendukung pendapat ini tidak dapat menjelaskan bagaimana terjadinya persepsi visual di dalam membran kristalline mata terhadap bentuk yang berukuran besar kecuali jawaban bahwa sebuah 'bentuk kecil' dari bentuk besar itu telah mewujud sebelumnya di dalam mata sehingga penglihatan itu terjadi melalui suatu perantara pneuma yang mengalir ke dalam dua syaraf yang terhubung dengan organ penglihatan, seperti halnya ketika seseorang melihat bayangan wajah orang lain di dalam cermin yang ukurannya lebih kecil dari wajah yang sebenarnya dari orang tersebut.

Pendapat kedua: para ahli matematika khususnya Ibn Haytsam [v)] (wafat 430/1038) menyakini bahwa, penglihatan terjadi karena

---

[v)] Seorang matematikawan yang lahir di Basrah, Persia pada tahun 965, namun mengembangkan karirnya di Kairo. Karyanya yang masih tersimpan sampai saat ini hanyalah tentang optik, astronomi dan matematika. Di dalam bukunya, Optics, Haytsam memperkenalkan sebuah gagasan yang diperolehnya dari hasil percobaan bahwa cahaya memancar dari setiap titik pada suatu benda bercahaya melalui suatu garis lurus ke semua arah. Terjemahan Latin buku ini, yang ada

adanya emisi cahaya dari dalam mata. Cahaya ini berbentuk kerucut, puncaknya berada di dalam mata, dalam alasnya terletak pada objek yang dilihat.[15)]

Pendapat ketiga: yakni pendapat yang dijelaskan oleh Syihabuddin Suhrawardi yang digelari *Syaikh Al-Isyraq* (549-587/1153-1191). Menurut Suhrawardi, penglihatan terjadi bukan karena emisi cahaya, juga bukan karena adanya gambaran yang mewujud di dalam mata. Tetapi, penglihatan itu terjadi ketika suatu objek yang diterangi oleh cahaya berhadapan dengan organ penglihatan dimana terdapat kualitas terang yang cukup (*vitreous humor*). Jika kedua kondisi ini terpenuhi, maka jiwa akan memperoleh pengetahuan kehadiran iluminatif atau kesadaran terhadap objek tersebut. Dapat pula dikatakan, ketika berhubungan dengan suatu objek, jiwa akan menangkap realitas objek tersebut secara non-predikatif yang tidak didasarkan pada suatu konsep tetapi pada persetujuan; jiwa menerima objek tersebut sebagai penglihatan eksternal yang jelas. Pendapat ini menolak keharusan adanya medium tembus pandang. Di samping itu, Suhrawardi mengatakan bahwa fakultas imajinatif bersifat materi sehingga bentuk-bentuk imajinatif yang besar tidak dapat tertampung di dalamnya. Lantas dimana bentuk-bentuk imajinatif yang besar itu tersimpan? Suhrawardi mengatakan bahwa bentuk-bentuk tersebut terdapat di alam makrokosmos objektif ide-ide (*'alam al-mitsal*) yang menjadi perantara atau penghubung (*barzah*) antara alam materi pisik dan alam akal.[16)]

Akan tetapi, Mulla Sadra mengkritik semua pendapat di atas yang kemudian mengemukakan pendapatnya sendiri. Menurut Mulla Sadra, persepsi tentang dunia pisik eksternal, misalnya penglihatan, terjadi ketika jiwa menciptakan bentuk immaterial yang sama dengan objek eksternal melalui iluminasi yang datang dari malaikat sebagai Akal Aktif, ketika organ penglihatan dan segala kondisi yang dipersyaratkan terpenuhi. Bentuk ini kemudian hadir dalam jiwa perceptif, dimana jiwa memahaminya melalui pengetahuan kehadiran iluminatif yang berarti bahwa jiwa memahaminya dengan

---

sejak abad 13, telah mempengaruhi Kepler dan Descartes. Lihat Columbia Ensiclopedia, edisi keenam.

kesadaran. Kehadirannya seperti perbuatan bagi seorang pelaku, bukan seperti sesuatu yang diterima terhadap yang menerimanya.[17] Bentuk yang diciptakan oleh jiwa ini tidak selamanya hanya menjadi penyempurnaan sekunder, tetapi selanjutnya justru jiwa 'menjadi' bentuk tersebut, jiwa berubah dari tidak mengetahui menjadi mengetahui. Oleh karena itu, menurut Mulla Sadra, pengetahuan adalah wujud. Hal itu karena, subjek persepsi adalah jiwa, persepsi juga dilakukan oleh jiwa, dan objek persepsi adalah bentuk yang diciptakan oleh jiwa melalui stimulus eksternal ketika tercapai pengetahuan eksternal.

Di samping itu, ketika terjadi persepsi, terjadi pula penyatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui (*ittihad al-'aqil wa al-ma'qul*). Artinya, yang megetahui benar-benar menyatu dan teridentifikasi bersama-sama dengan objek persepsinya sehingga tidak ada lagi perbedaan di antara keduanya. Inilah pengetahuan tentang wujud eksternal sebagai sebuah objek pengetahuan yang berasal dari wujud internal ketika jiwa telah 'menjadi' objek pengetahuannya. Dalam keadaan ini, menjadi mungkin bahwa wujud dan pengetahuan adalah dua hal yang sebenarnya sama. Inilah pendapat Mulla Sadra tentang persepsi, termasuk di dalamnya persepsi imajinatif. [18]

Selanjutnya, dalam mengkritik mazhab Peripatetik, Mulla Sadra mengatakan: Mereka berpendapat bahwa fakultas indra memisahkan bentuk indrawi dari materi dan aksidennya. Kemudian, fakultas imajinasi memisahkannya lagi dari materi. Inilah perpindahan maujud atau gambaran dari indrawi menjadi imajinatif dan dari imajinatif menjadi akliyah, yang menurut mereka adalah tidak mungkin. Justru, jiwalah yang berubah dari level wujudnya menjadi level yang lain, dari indrawi ke imajinatif dan dari imajinatif ke akliyah, jiwa pulalah yang memahami objek persepsi atau pengetahuannya pada level wujud manapun ia berada. [19] Jika jiwa berada pada level indrawi, jiwa akan memahami suatu objek sebagai indrawi; jika jiwa berada pada level imajinatif, jiwa akan memahami objek sebagai imajinatif dan jika jiwa berada pada level akliyah maka jiwapun akan memahami objek itu sebagai bentuk akliyah atau bentuk universal. [20]

Terhadap objek-objek eksternal, apakah itu sesuatu yang dapat dilihat (*visible*), yang dapat didengar (*audible*), bersifat taktis, atau lainnya dimana organ indra tertuju padanya, objek-objek tersebut mirip dengan sebuah persiapan yang menyediakan 'waktu' bagi jiwa untuk menciptakan gambaran pahaman ketika kondisi persepsinya sudah terpenuhi. Sebagai contoh, di dalam pendengaran, harus dipahami bahwa suara tidak menghasilkan gerak di udara yang ditransmisikan melalui gelombang udara sampai ke bagian dalam telinga sehingga seseorang dapat mendengar. Tetapi, dalam proses ini, gerakan dan gelombang udara adalah kondisi awal agar suara agar dapat didengar, gerakan dan gelombang udara tidak dapat mentransmisikan suara.[21)]

Ketika jiwa menciptakan suatu gambaran yang baru, gambaran yang lama untuk objek yang sama tidak akan hilang, gambaran lama tersebut akan tertumpuk di atas yang baru, inilah yang diistilahkan oleh Mulla Sadra 'pakaian setelah pakaian' (*al-labs b'ad al-labs*). Oleh karena itu ada susunan-susunan gambaran perseptual untuk kualitas-kualitas yang berbeda yang disimpan di dalam fakultas imajinasi. Seseorang bahkan mungkin mempunyai beberapa lapisan untuk setiap gambaran indrawi yang sama.

Menurut Mulla Sadra, jiwa tidak mempunyai pengetahuan atau ide bawaan ketika ia diciptakan sebagaimana yang dipahami oleh Plato. Oleh karena itu, pengetahuan bukanlah pengumpulan ulang ide-ide yang dianggap sudah ada sebelumnya. Tetapi, jiwa justru menciptakan pengetahuan. Sekarang, jika objek pengetahuan adalah 'bentuk yang diciptakan oleh jiwa', lantas bagaimana kita dapat mengetahui dunia luar?, atau apakah memang dunia luar itu ada? Mulla Sadra menjawab: dunia luar diketahui secara aksidental dan tidak langsung. Hubungan antara dunia luar dan jiwa adalah hubungan antara akibat terhadap sebab. Sadra tidak mengatakan bahwa jiwa menciptakan bentuk objek eksternal secara serampangan. Tetapi, Sadra berpendapat bahwa jiwa menciptakan bentuk objek hakiki saja.[22)]

Simpulannya, apa yang dipersyaratkan bagi kesempurnaan suatu persepsi indrawi adalah persepsi psikis. Bukti bahwa organ indra

yang distimulasi oleh sesuatu, hanyalah menjadi syarat bagi gambaran pahaman sesuatu itu untuk dapat tercipta di dalam jiwa, membuat jiwa atentif dan menyadarinya. Kreatifitas jiwa untuk membuat gambaran tidaklah menambahkan apa-apa pada objek eksternal. Namun dalam hal ini, jiwa hanya menciptakan suatu gambaran mental yang serupa dengan objek eksternal tersebut. Sebagai contoh, seekor anjing dipahami sebagai seekor anjing; sebuah segitiga hanya dipahami sebagai segitiga saja. Tetapi bagaimana sekiranya seekor anjing dipahami sebagai lelucon? Atau jika awan dipersepsi sebagai tentara? Atau bagaimana dengan dialog dan gambaran fiktif yang melintas di dalam pikiran dalam keadaan sadar sebagaimana halnya ketika sedang bermimpi? Bagi Mulla Sadra, inilah yang disebut permainan imajinasi yang melayani fakultas estimatif, ia bukan gambaran persepsi objek eksternal yang nyata. Lalu bagaimana hal itu dapat terjadi?

2. Pembuatan Citra

Ketika berada dibawa kekuasaan fakultas estimatif, kapasitas imajinatif jiwa akan menghasilkan gambaran-gambaran fantasi, bentuk-bentuk yang buruk, permainan jahat dan gambaran yang tak wajar, delusi dan halusinasi. Sebagai contoh, jika seekor anjing dipahami sebagai anjing-anjingan buat lelucon, atau sebuah tongkat dianggap sebagai seekor ular, maka inilah yang disebut citra atau gambaran (*imagery*). Dalam keadaan tidur, ketika kekuatan imajinatif dipengaruhi oleh aktifitas organik yang terjadi pada tubuh pisik, maka pada saat itulah mimpi yang sering dilihat oleh banyak orang lebih bersifat citra dan fantasi saja. Hal ini terjadi ketika kapasitas imajinatif; apakah karena stimuli eksternal ataupun karena ketiadaan kapasitas imajinatif itu sendiri; yang setelah memisahkan, mengaduk, mendistorsi, dan menggabungkan ulang bagian-bagian gambaran indrawi dari pusat penyimpanan, lalu menciptakan gambaran-gambaran itu kembali. Gambaran ini kemudian diproyeksikan ke indra universal (*sensus communis*) dan terlihat seolah-olah terjadi 'di luar' bagi orang yang sedang membayangkannya, atau bagi seseorang membayangkannya secara mental dengan menggunakan fakultas psikisnya. Mulla Sadra menyebut keadaan ini sebagai permainan fantasi dan desepsi (tipuan,

talbis).[23] Fantasi dan desepsi ini bisa jadi memiliki nilai kognitif, tetapi bukan seperti yang disebut dalam tradisi literatur Barat yang menyebut keadaan ini sebagai 'imajinasi kreatif' yang merupakan fakultas non-diskursif yang melahirkan banyak wawasan artistik dan kreatifitas saintis. Fantasi dan desepsi jenis ini bukan pula "tempat" manifestasi alam ide yang disebut dan dibuktikan oleh Mulla Sadra dan visioner-visioner lain seperti halnya teosophis Barat Emanuel Swedenborg. [vi] Masalah ini akan kita bahas selanjutnya.

3. Imajinasi Kreatif dan Alam Ide

Hirarki tradisional wujud di dalam filsafat Islam yang dirujuki oleh Mulla Sadra terdiri dari tiga alam: alam pisik indrawi (*mulk*), alam peralihan supra indrawi jiwa (*malakut* atau *barzah*) yang disebut juga alam ide (*'alam mitsal*), dan alam akal murni atau malaikat (*jabarut*). Tuhan sebagai wujud hakiki berada 'di atas' tiga maqam ini. Ketiga alam tersebut sepadan dengan tiga serangkai antropologis: tubuh-jiwa-ruh yang juga dipadankan dengan organ pengetahuan: indra-imajinasi dan akal.

Suhrawardi adalah filosof Muslim pertama yang mendefenisikan dengan menggunakan terminologi filsafat fungsi dari alam peralihan atau alam ide yang mempunyai realitas kebenaran, yang menurutnya, dipahami oleh imajinasi aktif dengan bantuan akal. Suhrawardi, yang setelahnya adalah Ibn 'Arabi (wafat 638/1240), telah memberikan landasan bagi alam ide ini di dalam alam objektif dan menjadikannya sebagai bagian yang tak terpisahkan dari struktur kosmologi dan eskatologi. Akan tetapi, Mulla Sadra-lah yang telah pertama kali memberikan penjelasan sistematis dan filosofis tentang alam ide ini. Alam ide adalah alam bagi bentuk dan citra substansial dan

---

[vi] Seorang filosof dan penginjil dari Swedia, lahir tahun 1688 dan meninggal pada tahun 1772. Di dalam bukunya, *A Hieroglyphic Key* yang ditulis pada tahun 1741, dia menjelaskan suatu doktrin korespondensi untuk menggambarkan suatu hubungan antara tubuh dan jiwa serta antara alam lahiriah dan alam spiritual. Juga, dengan merujuk kepada kitab Injil, dia menggabungkan antara rasionalisme Cartesian dan empirisme Locke menjadi filsafat alam yang terlihat di dalam keharmonisan mekanisme alam, seperti yang ditulisnya di dalam *Principia Rerum Naturalium* pada tahun 1734.

swatantra yang dijelaskan sebagai wujud ‘dalam ketegangan’ (*mu’allaqah*). Dengan istilah teknis ini, dapat diartikan bahwa bentuk dan citra tersebut tidak memiliki dasar materi (*la fi mahall*) yang di dalamnya bentuk dan citra dapat mewujud dengan aksiden yang imanen; misalnya warna hijau di dalam materi yang hijau. Tetapi, bentuk dan citra ini mewujud seperti bayangan di dalam suatu cermin dimana substansi cermin bukanlah tempat mewujud objek yang terpantul itu.

Alam ide merupakan perantara antara alam akal dan dunia pisik, yang berpengaruh terhadap wujud indrawi dan akliyah di kedua alam tersebut tanpa harus butuh kepada materi pisik. Oleh karena itu alam ide disebut alam *barzah*, alam penghubung antara dua alam dimana karena ke-*barzah*-annya alam ide kemudian memiliki sifat-sifat kedua alam yang dihubungkannya. Alam ide berkaitan dengan bentuk atau gambaran kognitif, karena itu pula ia disebut sebagai *‘alam al-mitsal* yang berarti alam ide (*Imaginal World, mundus imaginalis*). Alam ide ini adalah alam yang benar-benar ril menurut orang-orang kasyaf (*visionaries*) dan teosof termasuk Mulla Sadra. Ia adalah dunia yang memiliki kota, pemukiman, pasar, sungai, pepohonan, dan lain-lain. Semua bentuk dan badan di alam ide ini adalah ‘perumpamaan’ dan sangat halus. Beberapa di antara makhluk di alam ide adalah jin dan syaitan. Para penghuni alam ide adalah wujud ruhiyyah yang memiliki ukuran, warna, bentuk, ekstensi, gerak, tanpa adanya materi pisik. Menurut Mulla Sadra, inilah alam yang eksistensinya telah disebut-sebut oleh para filosof dan teosof terdahulu seperti Empedocles, [vii)] Phytagoras, [viii)]

[vii)] Hidup antara 495 – 435 SM. Dia adalah seorang filosof sebelum Socrates yang menyebutkan empat unsur (*rizomata*) untuk menjelaskan setiap perubahan, yakni tanah, air, udara dan api. Terhadap elemen-elemen ini, ada dua kekuatan yang bekerja, Cinta yang menggabungkan dan Kebencian yang menguraikannya. Di dalam istilah Aristoteles, Cinta ini disebut sebab efisien.

[viii)] Hidup antara 570 – 495 SM (?) Sejarah memperlihatkan bahwa ajaran Plato justru berkembang pada abad ketiga SM atas usaha pengikut-pengikutnya. Beberapa pengikut modern menunjukkan bahwa dia bukanlah seorang saintis, bahkan bukan filosof sistematik. Dia bahkan tidak menulis apa-apa, walaupun dia banyak mengajar secara lisan sehingga banyak istilah yang lahir dari

Socrates,[ix] Plato, [x] dan lainnya; juga yang telah disebut-sebut oleh para pejalan spiritual dari berbagai belahan bumi ini. Kata Mulla Sadra: "Saya adalah salah satu di antara orang yang berkeyakinan bahwa alam ide sebagai pillar filsafat benar-benar ada, seperti yang telah dicapai oleh orang-orang yang mempunyai intuisi…dan seperti yang disampaikan oleh Suhrawardi." Namun, alam ide ini bukanlah Ide-ide Platonis (*mutsul iflatuniyyah*). Yang dimaksud dengan Ide-ide Platonis adalah entitas-entitas pemahaman akal iluminatif (*luminous intelligence*) yang stabil, sementara bentuk-bentuk di alam ide adalah 'bentuk dalam ketegangan' yang beberapa di antaranya tidak memiliki cahaya. [xi] Bentuk-bentuk di alam ide adalah

---

pemikirannya. Plato menyebutnya sebagai pendiri suatu pandangan hidup, *Republik*.

[ix] Hidup antara 469 – 399 SM. Meskipun dia tidak menulis apa-apa, namun banyak ajarannya menjadi rujukan bagi filosof setelahnya. Pandangan dan sikap hidupnya banyak ditulis setelahnya, misalnya oleh Aristhopanes, Plato dll. Di dalam *Apology* yang ditulis oleh Plato, Socrates mengatakan bahwa satu-satunya pengetahuan yang dimilikinya adalah bahwa dia tidak mengetahui sesuatu. Dia mengajarkan bahwa lebih baik ditidakadili daripada berbuat tidak adil, bahwa semua bentuk-bentuk pengetahuan tidak bisa dipisahkan satu sama lain, bahwa kematian bukanlah keburukan, dan lain-lain. Sayang, dia harus dihukum mati dengan minum racun melalui keputusan para juri dalam suatu pengadilan karena dianggap mempengaruhi kalangan muda dalam menolak Penguasa Kota (*the gods of the city*).

[x] Lahir di Athena pada tahun 427 dan meninggal pada tahun 347 SM. Dia berguru kepada Socrates. Pada tahun 387 SM, dia mendirikan suatu akademi yang murid terbesarnya adalah Aristoteles. Dia banyak menulis, dan karya-karyanya yang sangat terkenal adalah *Republic* dimana dia menjelaskan secara panjang lebar teori metafisik dan moral berdasarkan Ide-Ide-nya, *Phaedo* dimana dia memperkenalkan pertama kali *Idea* atau *Eidos*, *Apology* Plato, dan lain-lain. Lihat penjelasan singkat karya-karya ini dalam The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, edisi kedua, hal. 709-713

[xi] Menurut Plato, *idea* atau *eidos* (jamaknya *ideas*) adalah wujud objek-objek abstrak tidak dibuat oleh pikiran, tetapi justru meng-ada secara bebas di luar pikiran. Wujud objek-objek ini bersifat abadi, tidak berubah, dan bukan korporeal; dan karena objek-objek ini tidak dapat dipersepsi, kita hanya dapat mengetahuinya melalui pikiran. Karenanya, menurut Plato, ide-ide tersebut,

kegelapan sebagai neraka yang menjadi tempat tinggal syaitan, namun ada juga yang memiliki cahaya sebagai surga yang menjadi tempat tinggal jiwa-jiwa tenang yang memiliki pemahaman akal yang sederhana.[24)]
Menurut Mulla Sadra, ide-ide Platonis adalah bentuk-bentuk ilahiyyah, atau malaikat-malaikat, yang 'dekat' kepada Tuhan dan menjadi ejawantah ilmuNya yang khusus. Salah satu dari bentuk-bentuk ilahiyyah itu adalah Akal Aktif yang di dalam tradisi teologis disebut Bapak Suci, Jibril Sang Ruhul Qudus pembawa wahyu. Para bijak Persia menyebut akal aktif ini sebagai *Ravan Bakhsh* (*dator spiritis*, Pemberi Ruh), sementara mistikus Persia secara simbolis menyebutnya '*unqa*', seekor burung mitos dalam epik Persia.[25)] Organ penglihatan yang dapat menyaksikan ide-ide Platonis adalah imajinasi aktif yang melayani akal. Setelah itu ada sela dimana imajinasi aktif kemudian memproyeksikan penglihatan terhadap Ide-ide Platonis ini ke *sensus communis* yang caranya sama dengan cermin, [26)] setelah itulah jiwa baru dapat memahaminya pada level imajinatifnya. Ide-ide Platonis itu bukanlah gambaran imitatif (*muhakat*) persepsi indra, bukan pula suatu penggambaran-penggambaran, ia adalah gambaran kognitif yang ril dari alam supra-indrawi.

Menurut Mulla Sadra, penyaksian (*mukasyafah*, *visionary event*) terjadi melalui beragam cara. Ia dapat melalui persepsi penyaksian seperti misalnya penyaksian terhadap wujud ruhiyyah dan cahaya spiritual, atau misalnya Jibril ketika menjelma menjadi seorang Arab yang bernama Dihya Kalbi di hadapan Rasulullah Saww. *Mukasyafah* dapat pula terjadi melalui persepsi pendengaran, dan Rasulullah Saww diriwayatkan telah bersabda bahwa beliau mendengarkan wahyu yang disampaikan oleh Jibril dalam bentuk suara yang nyaring dan merdu, atau seperti dentingan lonceng, atau menyerupai dengungan lebah yang setelah itu Rasulullah Saww dapat memahami maknanya. *Mukasyafah* dapat pula terjadi melalui persepsi penciuman, seperti yang diriwayatkan bahwa Rasulullah Saww bersabda: "Saya menghirup nafas Yang Maha Penyayang di

---

yang dikenal dengan istilah *al-mutsul al-Aflatuniyyah* dalam filsafat Islam, selain sebagai bentuk-bentuk wujud, ia juga menjadi objek kerinduan (*eros*) manusia terhadap nilai-nilai yang lebih tinggi.

sisi kananku"; atau melalui sentuhan yang merupakan persentuhan antara dua cahaya atau dua tubuh *mitsali* (antara subjek dan objek) seperti yang diriwayatkan bahwa Rasulullah Saww bersabda: "Aku melihat Tuhanku dalam bentuk yang paling indah. Allah meletakkan telapak tanganNya di atas kedua pundakku, lalu kurasakan rasa dingin mengalir ke dadaku, demikianlah aku memahami apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi"; atau dapat pula melalui rasa, seperti yang diriwayatkan bahwa Rasulullah Saww bersabda: "Aku melihat bahwa aku sedang meminum susu sampai tumpahannya mengenai kuku jariku. Aku memahami hal itu sebagai ilmu."

Dalam beberapa kasus, menurut Mulla Sadra, penampakan Ruh Kudus dalam bentuk *mitsali* merupakan peringatan bagi orang-orang yang lupa agar mengingat tanda-tanda Allah. Orang yang mengidap sakit gembur-gembur, sakit pembengkakan empedu, merasa murung atau penyakit-penyakit lainnya, mereka dapat disembuhkan melalui bayangan Ruh Suci. Dari Ruh Suci ini mengejawantah warna-warna yang merupakan esensi-esensi warna tetapi sebenarnya dia tidak berwarna. Demikian pula dengan rasa dan penciuman. Sains dan seni kreatif dapat dinikmati melalui keindahannya. Suara musik yang merdu, lagu-lagu yang indah, suara piano, suara yang menyejukkan dan lain-lain, semuanya dinikmati juga melalui keindahannya. [27)] Demikianlah bentuk-bentuk supranatural dapat dipahami, apakah dalam keadaan sadar, antara sadar dan tidur, atau bahkan ketika sedang bermimpi.

Dalam menjelaskan perihal adanya beberapa orang yang melihat tubuh *mitsali* (dan bukan fiksional) syaitan dan jin di tempat yang sunyi, senyap, tak berpenghuni, Mulla Sadra memberikan alasan berikut: fakultas imajinatif secara normal biasanya disibukkan oleh persepsi indrawi. Pada tempat yang sunyi dan senyap itu, kesibukan fakultas imajinatif terhadap indra eksternal menjadi kurang. "Dan hal itu juga disebabkan oleh kebingungan jiwa ketika ia mempersepsikan sesuatu yang asing; sehingga apa saja yang berhubungan dengan keadaan, intensi dan keinginannya, akan terlihat di dunia yang lain melalui imajinasi yang merupakan salah satu loci manifestasi sesuatu

yang asing itu Selanjutnya, proyeksi imajinasi dalam keadaan ini kemudian terjadi di dalam *sensus communis*." [28)]

Mulla Sadra tak memperdulikan objektifitas pemahaman indra eksternal atau indra internal jiwa yang mencapai *mukasyafah*, persepsi imajinal, wujud imajinal, membayangkan orang-orang yang sudah meninggal dan hidup di alam selanjutnya dengan tubuh yang 'halus', atau bahkan melihat orang yang masih hidup tetapi di dalam bentuk tubuh imajinal. Alasannya adalah, bagi Mulla Sadra, bentuk-bentuk seperti itu adalah fakta objektif meskipun berbeda dengan fakta objektif empiris. Mulla Sadra sendiri pernah mengalami banyak *mukasyafah* kognitif. Menurutnya, pemahaman bentuk-bentuk imajinal itu datang secara tiba-tiba dan mewujud ketika imajinasi aktif tidak terganggu oleh persepsi indra eksternal dan imajinasi internal. Penglihatan dan bentuk-bentuk imajinal ini kemudian diproyeksikan dari imajinasi aktif ke dalam *sensus communis* yang selanjutnya dipahami oleh jiwa.

Meskipun manifestasi persepsi dan wujud imajinal tidak kondisional, tetapi banyak orang yang dapat mengalaminya. Hal ini disebabkan oleh keasyikan kekuatan imajinatif terhadap persepsi indrawi dan imajinasi internal. Oleh karena itu, agar manifestasi persepsi imajinal ini bersesuaian dengan realitas, maka diperlukan beberapa bimbingan spiritual supaya imajinasi tersebut tidak sia-sia. Disiplin ini mencakup pemutusan terhadap urusan-urusan dunia, serta kesenangan dan fantasi dunia yang sia-sia. Menurut Mulla Sadra, pengetahuan tentang aturan-aturan dan hukum-hukum diskursif tentang konsep dan pemahaman aksidental, tidaklah cukup untuk dapat membuat persepsi imajinal ini menjadi berarti dan bermakna.[29)]

C. Imajinasi sebagai Tubuh Yang Dibangkitkan Setelah Kematian Tubuh Pisik.

Menurut Mulla Sadra, karena fakultas imajinatif bukanlah fakultas organik yang terhubung dengan tubuh material, maka ia tidak akan mati bersama tubuh tubuh tersebut. Bahkan, ketika fakultas imajinatif dipisahkan dari alam materi ini melalui kematian manusia,

jiwa justru masih memiliki persepsi individual dan kesadaran indrawi yang meliputi pendengaran, penglihatan, penciuman, rasa dan sentuhan. Fakultas imajinatif juga masih memiliki kekuatan untuk menyebabkan gerak. Namun, seluruh kemampuan ini terkumpul hanya pada satu fakultas yang masih hidup yakni imajinasi itu sendiri. Karena fakultas imajinatif itu tidak berhubungan lagi dengan segala keterbatasan lima indra tubuh pisik, juga karena fakultas imajinatif tidak berkaitan lagi dengan kebutuhan tubuh pisik yang tergantung kepada perubahan-perubahan dunia eksternal, maka persepsi imajinatif akhirnya dapat menunujukkan superioritas esensialnya terhadap persepsi indra. Di dalamnya tersimpan "efek semantik." Maksud saya, apapun yang telah dikatakan seseorang semasa hidupnya, baik internal maupun eksternal, akan tetap tersimpan di dalam persepsi imajinatif. Ia menjadi tubuh 'halus' dan imajinal bagi jiwa, seperti "tenunan" dari perbuatan manusia ketika masih hidup. Ia identik dengan tubuh pisik dalam bentuknya. Maka ketika jiwa terpisah dari tubuh pisik, ia tidak kehilangan wujudnya, justru ia mewujud melalui tubuh imajinal dan kemudian berjalan ke alam peralihan (*barzakh*), yaitu dunia ide, yang selanjutnya memasuki wilayah yang sesuai dengan sifatnya yang hakiki.

Di dunia ini, tidak ada perbedaan antara persepsi visual dan persepsi imajinatif kecuali hal-hal berikut: bahwa ada kebutuhan terhadap persepsi yang terus menerus bagi organ korporeal dan materi pisik. Tetapi ketika jiwa meninggalkan dunia ini dan terpisah dari tubuh material, maka seluruh aspek potensialitas, defisiensi dan ketaksempurnaan fakultas imajinatif akan hilang. Melalui satu-satunya kekuatan mencipta (*bi mujarrad ikhtira' mutakhayyilah*), fakultas imajinatif kemudian menciptakan bentuk-bentuk dan memetik panenan dari 'efek semantik' yang telah ditaburkan, yaitu ketika fakultas imajinatif masih berhubungan dengan tubuh pisik di dunia materi semasa hidupnya.

Bentuk-bentuk imajinatif ini memiliki wujud yang kuat dan kekuatannya melebihi bentuk-bentuk yang ada di dunia ini. Hal ini karena bentuk imajinatif tersebut lebih sederhana yang sempurna, juga karena ia bukan lagi wujud yang tersebar di antara ekstensi-

ekstensi material. Oleh karena itu, eksistensinya yang kongkrit identik dengan eksistensinya sebagai persepsi representatif (*wujud suri idraki*). Karenanya, kebahagiaan yang diperolehnya akan terasa lebih nikmat, sementara nestapa yang dideritanya terasa akan lebih menyakitkan.[30)]

Dalam mendiskusikan posisi terhormat para filosof seperti Alexander dari Aphridisias, Themisteus dan Ibn Sina ketika mereka menginterpretasikan pandangan Aristoteles bahwa hanya jiwa yang telah mencapai alam akal secara aktual yang akan tetap hidup dan lainnya akan musnah setelah kematian manusia, Mulla Sadra berkomentar: "Ada jiwa tak sempurna yang tidak sanggup mencapai penyempurnaan akliyah. Juga ada jiwa yang mengambil pemahaman yang keliru. Menetapkan bahwa kesemua jiwa-jiwa seperti ini akan binasa (setelah kematian) adalah suatu tesis yang muncul dari ketidakpahaman terhadap, (a) bahwa kekuatan imajinatif adalah murni immaterial (*tajjarud al-quwwat al-mutakhayyilah*), (b) bahwa ada suatu Alam Peralihan antara dua alam yaitu alam pisik dan alam akal" yang disebut '*alam al-mitsal* atau alam ide (*mundus imaginalis*).[31)]

Dengan demikian, filasafat persepsi imajinatif dan filsafat hari kebangkitan adalah dua aspek dari satu isu yang pada hakikatnya sama. Tanpa ontologi alam-perantara, yakni alam ide, seseorang pasti terjatuh ke dalam pemahaman: apakah mematerialkan Bentuk-bentuk penglihatan (*mukasyafah*) kognitif dengan caranya sendiri, atau cara lain yang telah dilakukan oleh para teolog dan kaum literal; atau meninggalkan paham pematerialan itu dengan melakukan rasionalisasi seperti yang telah dilakukan oleh para filosof.

Simpulan Akhir

Sebagai kesimpulan, dalam pandangan Mulla Sadra, persepsi imajinatif adalah kapasitas awal kekuatan imajinatif jiwa untuk membentuk gambaran-gambaran dan persepsi. Oleh karena itu, di dalam indra primer, terdapat Pelaku Pertama (*the prime agent*) dari persepsi manusia. Pelaku Pertama ini memiliki kapasitas untuk mensintesiskan bentuk-bentuk indrawi ke dalam bentuk koheren

yang bermakna secara luas. Ia bukan hanya sebagai persepsi negatif yang berhadapan dengan argimentasi, tetapi ia juga memiliki karakteristik persepsi positif. Ia adalah fakultas tunggal jiwa yang bertanggungjawab terhadap penciptaan gambaran indrawi, citra, dan fantasi ketika berada di bawah pengaruh fakultas estimatif; sebagai gambaran-gambaran kreatif kognitif ketika ia melayani akal; serta memahami alam ide dengan semua penghuni dan wujud supra-indrawinya ketika ia tidak terganggu oleh fantasi segala permainannya serta tidak terpengaruh oleh gambaran-gambaran indra eksternal.

Di dalam salah satu artikelnya, Toshihiko Izutsu mengatakan: "Mazhab Aristotelian atau kelompok-kelompok skolastik terdahulu yang mendefenisikan manusia sebagai 'hewan yang berakal' kelihatannya mulai kehilangan akar pijakannya setelah digantikan oleh pandangan baru yang didasarkan pada ide-ide simbolisme seperti 'manusia adalah hewan pembuat mitos' (*man is a myth-making animal*) dan lain-lain." Untuk menjelaskan kecenderungan pengikut simbolisme di dalam pemikiran sains dan filsafat kontemporer, Izutsu memberikan defenisi yang lebih luas dan umum bahwa manusia adalah 'hewan pembuat dan pengguna gambaran-gambaran' (*image-producing and image-using animal*) karena 'simbol' dan 'mitos' sendiri adalah bentuk-bentuk khusus dari gambaran-gambaran tersebut.[32)] Pandangan ini dalam wilayah tertentu sama dengan pendapat Mulla Sadra. Pikiran manusia membuat gambaran-gambaran dan citra; menciptakan pengetahuan, dan kemudian 'menjadi' pengetahuan itu sendiri. Dan seperti pengikut aliran romantisme dalam tradisi Barat, Sadra juga memahami bahwa imajinasi kreatif yang melayani akal-lah yang melahirkan seni-seni kreatif dan wawasan saintis yang luas. Tetapi Sadra kemudian melewati pandangan ini dengan memberikan pijakan ontologis terhadap Alam Ide dan telah menunjukkan fungsi imajinasi kreatif yang melayani akal sebagai lokus manifestasi mukasyafah. Hal ini juga telah dilakukan oleh pendahulunya di dalam tradisi filsafat Islam, yakni Suhrawardi dan Ibn 'Arabi. Pun di dalam tradisi teosof Barat, Swedenborg juga memberikan wawasannya terhadap persepsi alam ide ini. [33)] Tetapi, perbedaan antara Mulla Sadra dan para pendahulunya adalah bahwa Sadra

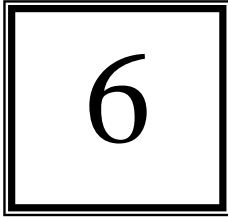
menggabungkan antara wawasan intuitif dengan demonstrasi filosofis yang tidak pernah dilakukan oleh pendahulunya secara sistematis dan menyeluruh.

Catatan

1. Al-Jurjânî, Sharîf 'Alî. *Kitâb al-Ta'rîfât*. (Beirut), hal. 6, 67.
2. Mullâ Sadrâ (Sadr al-Dîn Muhammad ibn Ibrâhim al-Shîrâzî). *Al-Asfâr al-Arba'ah*
3. *Hikmah al-Muta'âlîyah fî al-Asfâr al-'Aqliyah al-Arba'*, (Beirut, 1981), vol. 3:507.
4. *Ibid*, hal.293.
5. Beberapa catatan berharga tentang topik ini adalah: H. Corbin. "The Theory of Visionary Knowledge in Islamic Philosophy" diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis oleh L. Sherrard yang dimuat di *Temenos*, vol. 8: 224-237; *Ibid*. *Terre Célestial et Corps de Résurrection De l'Iran Mazdéen á l'Iran Shi'ite* (Paris, 1960); Terjemahan Bahasa Inggris *Spiritual Body and Celestial earth from Mazdeen Iran to Shi'ite Iran*, oleh N. Pearson, (Bollingen Series XCI:2, Princeton, 1977); W. Chittick, *Imaginal World: Ibn al-'Arabî and The Problem of Religious Diversity*, (New York, 1994).
6. Mullâ Sadrâ. *Al-Asfâr*, vol. 3:360
7. *Ibid*, vol. 8:214.
8. *Ibid*, hal. 226-227.
9. *Ibid*, hal. 227-228.
10. Catatan pinggir Mullâ Sadrâ's untuk *Sharh Hikmat al-Isyrâq* oleh Dâ'ûd Qaysarî, edisi litograf (1313H), hal. 493, 509, 513. Juga lihat analisis H. Corbin terhadap beberapa komentar tentang isu-isu saat ini di dalam bukunya *En Islam iranien*, vol. IV (Paris, 1972), hal. 54-122.
11. *Al-Asfâr*, vol. 3:381.
12. *Al-Shawâhid al-Rubûbiyah*, ed. S. J. Âsytiyânî, (Masyhad, 1346 Tahun Iran), hal. 205.
13. Ibn Sînâ, Abû 'Alî. *Al-Mabd' wa al-Ma'âd* (Tehran, 1363 Tahun Iran), hal. 102-103. Juga *Al-Ishârât wa al-Tanbîhât* yang dikomentari oleh Nasîr al-Dîn Tûsî, (Tehran, 1378H.), vol. 2:342

14. *Al-Najât* (Qum, 1357H/1938), hal. 160.
15. Mullâ Sadrâ. *Asfâr*, vol. 8:179.
16. *Mafâtih al-Ghayb*. Diedit oleh Muhammad Khwâjû'i (Tehran, 1363 Tahun Iran), hal. 103; *Asfâr*, vol. 8:179; juga Suhrawardî, Shihâb al-Dîn, "*Kitâb Hikmat al-Isyrâq*" di dalam *Majmu'a Dovvum*, diedit dengan kata pengantar oleh H. Corbin (Tehran: 1952), hal. 215-216.
17. *Al-Asfâr*, vol. 8:178-180.
18. Nasr, S. H. "*Mullâ Sadrâ: His Teachings*" di dalam *History of Islamic Philosophy*, Bagian 1, diedit oleh S. H. Nasr dan O. Leaman (London, 1996) hal. 643-662. Artikel ini adalah simpulan penting tentang doktrin-doktrin umum filsafat Mullâ Sadrâ.
19. Mullâ Sadrâ. *Al-Asfâr*, vol. 8:237-238.
20. Pandangan ini didasarkan pada doktrinnya tentang gerak intra-substansial. Seperti yang diketahui oleh tokoh-tokoh Filsafat Islam bahwa beberapa filosof Muslim khususnya Ibn Sina yang mengikuti pandangan filsafat Aristoteles, bahwa Ibn Sina menerima pendapat tentang adanya gerak dalam kategori kuantitas, kualitas, posisi dan tempat, serta menolak gerak di dalam substansi yang mencakup substansi jiwa. Mulla Sadra justru berpendapat bahwa ada gerak konstan atau 'proses menjadi' di dalam tubuh pisik, jiwa, di dalam seluruh bentuk-bentuk pisik dan bahkan di dalam alam psikis ataupun alam ide.
21. Mullâ Sadrâ. *Al-Asfâr*, vol. 8:160, 165, 172, 180-181; juga F. Rahman, *Philosophy of Mullâ Sadrâ* (Albay, 1975), hal. 222.
22. Mullâ Sadrâ. *Al-Asfâr*, vol. 3:299; vol. 8:237; juga F. Rahman, *op.cit.*, hal. 224.
23. *Ibid*, vol. 9:126; *Sharh Usûl min al-Kâfî*. Diedit oleh M. Khwâjû'i (Tehran, 1367 Tahun Iran), hal. 448.
24. *Al-Asfâr*, vol. 1:302.
25. *Ibid*, vol. 9:73, 142, 144.
26. *Mafâtih*, *op.cit.* hal. 229.
27. *Sharh Usûl*, *op.cit.* pp. 453-458; *Al-Asfâr*, vol. 9:144.
28. *Mafâtih*, hal. 229-230.
29. *Ibid*. vol. 9:108.

30. Komentar Mullâ Sadra, *op.cit.* hal. 509; dalam tafsirnya *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, diedit oleh M. Khwâjû'i, (Qum, 1366 Tahun Iran), vol. 1:298; *Asfâr*, vol. 9:372.
31. Komentar Mullâ Sadrâ', hal. 493.
32. T. Izutsu. "*Between Image and No-Image: Far Eastern Ways of Thinking*" di dalam *Eranos*, vol. 48 (1979), hal. 434-435.
33. Lihat misalnya tulisan Swedenborg, *Heaven and Hell* (London, 1966).

6

Agama Dan Persepsi: Doktrin Mulla Sadra Tentang Sirâth

Abstrak

Pendapat bahwa 'filsafat Islam' tidak sepenuhnya Islami tetapi pada dasarnya hanya merupakan 'filsafat Yunani' yang ditulis dalam bahasa Arab, masih tetap menjadi pandangan umum di kalangan mazhab Barat sampai saat ini. Namun ternyata, pandangan ini lebih sering disampaikan tanpa adanya pengujian yang cukup terhadap tradisi-tradisi filosof Muslim yang datang belakangan, khususnya yang berhubungan dengan 'Mazhab Isfahan.' Padahal, kebanyakan studi dalam pengajaran mazhab Isfahan ini lebih banyak berfokus pada issu-issu besar seperti metafisika, ontologi, kosmologi, dan lain-lain. Sayangnya, hanya sedikit penjelasan yang pernah ditulis tentang berbagai praksis religius (tradisi ritual keagamaan) yang menunjukkan dengan jelas karakter-karakter Islam dalam tradisi filsafat yang terakhir ini. Untuk itu, kami mengupayakan tulisan ini sebagai salah satu sumbangan dalam proses

pembuktian kemurnian ajaran Islam di dalam filsafat Muslim terakhir dengan memfokuskan pada pemahaman Mulla Sadra terhadap doktrin-doktrin Alquran tentang Sirâth serta bagaimana seseorang dapat secara praksis (mempersiapkan diri untuk) menuju kehidupan akhirat setelah kehidupan dunia ini. Mulla Sadra telah memberikan kepada kita penjelasan-penjelasan mengenai masalah ini di dalam kitab-kitabnya, *al-Asfar*, *al-Tafsir al-Kabar* dan *al-Hikmah al-'Arsyiyyah*, dimana Sadra mengajarkan praktek-prakter spiritual bagi seseorang yang ingin berjalan kepada Tuhan, tentunya dengan merujuk kepada nilai-nilai ajaran Alquran serta ajaran para Imam as. Di dalam kitab-kitab tersebut, Mulla Sadra menghubungkan jiwa manusia dengan kemampuan fitrahnya yang mampu konsisten pada sirâth dengan kehidupan di hari kemudian melalui ketaatannya kepada segala hukum Islam dan para Imam as. Namun, ketaatan yang esensial ini bukanlah satu-satunya syarat yang dengannya seseorang bisa menempuh sirâth, ketaatan ini hanyalah sebuah tumpuan saja. Untuk dapat bergerak ke tingkat yang lebih tinggi, seseorang membutuhkan kemampuan khusus untuk melihat keluasan dan kebesaran sirâth yang hanya bisa disaksikan melalui cahaya kebenaran sejati dan penyingkapan ruhani. Dengan cara ini, praktek-praktek agama eksoteris (*the exoteric religion*) dan penyaksian melalui agama dan keyakinan dihubungkan di dalam doktrin "Sirâth" yang membuktikan kemurnian karakter Islam di dalam perjalanan spiritual yang diajarkan oleh filsafat Mulla Sadra.

****

Dalam berbagai studi, filsafat sering diartikan sebagai pencarian yang bersifat mental. Anggapan ini menjadi umum sejak masa *renaissance* – di dalam konteks filsafat Barat – sebagai pencarian kebijaksanaan (*sophos*). Istilah ini mengalami degradasi makna yang sebenarnya dari "kebajikan" aktif (yaitu "*philo*" atau "cinta" yang bermula dari pemaknaan Phytagoras terhadap semua kearifan sejati). Dengan kata lain, filsafat telah mengalami desakralisasi secara gradual dan kemudian terlepas dari wilayah perbincangan kearifan yang sesungguhnya.

Trend sejarah filsafat Barat berbeda dengan sejarah filsafat Islam. Di dalam sejarah filsafat Islam, orang cenderung melihat dari arah yang

berlawanan. Dengan kata lain, pemikiran-pemikiran filosofis awal yang diserap oleh budaya Islam lebih cenderung “Yunani.” Tetapi tentu saja, bukan berarti bahwa para filosof Muslim awal melupakan nilai-nilai agama (Islam), tetapi tema-tema yang mereka bicarakan – misalnya dalam kasus *al-Madinah al-Fadhilah*-nya al-Farabi – benar-benar merupakan tema-tema filsafat Yunani, khususnya dalam tema organisasi sosial. Namun, T. Izutzu telah memberikan catatan yang berbeda dengan kecenderungan pendapat umum, bahwa ternyata filsafat Islam tidak mengalami keterputusan pada abad ke-12 setelah kematian Ibn Rusyd. Bagi Izutzu, abad 12 justru menjadi permulaan filsafat Islam yang sebenarnya, yakni sebuah filsafat yang dirujukkan kepada Alquran atau nilai-nilai keIslaman, [1)] suatu bangunan filsafat yang disebut oleh Henry Corbin sebagai “filsafat *nubuwwah*” (*the prophetic philosophy*) di dalam Islam. [2)] Pandangan ini cenderung dilupakan oleh banyak tokoh, misalnya M. Fakhri di dalam *A History of Islamic Philosophy* (Columbia University Press, 1983) yang jika tidak disanggah oleh yang lainnya, seperti D. Gutas dalam karyanya *Avicenna and Aristotelian Tradition* (E.J. Brill, 1988). Dalam pandangan kami, mungkin perwujudan yang terpenting dari ‘filsafat Islam’ yang sebenarnya dapat ditemukan dalam karya-karya Sadr al-Din al-Syirazi (m. 1640) yang lebih dikenal dengan nama Mulla Sadra. Komposisi-komposisi filosofis Mulla Sadra telah menggabungkan antara teori dan “praksis,” yakni metafisika dan nilai-nilai kebaikan yang dalam hal ini mengacu pada ajaran Islam murni dan bukan pada filsafat Yunani, yakni suatu ajaran yang didasarkan pada konsep tentang *Sirâth al-Mustaqim*, petunjuk ke jalan yang lurus.

Mungkin, konsep yang paling prinsip di dalam filsafat Mulla Sadra adalah doktrin tentang gerakan substansial (*al-harakah al-jawhariyyah*). Di dalam doktrin ini, Sadra memberikan sebuah pengajaran yang disebutnya bukan konsep yang baru, tetapi telah diajarkan oleh beberapa filosof sebelum Socrates. Doktrin ini menyinggung suatu gerakan esensial semua maujud di bawah tingkatan realitas-realitas dasar (*the archetypal realities*) (yaitu

bentuk-bentuk Platonic [i] atau *al-a'yan al-tsabita*). [ii] Dalam prinsip ini, Mulla Sadra mengatakan bahwa semua eksistensi mengalami suatu gerakan yang konstan di dalam sifat-sifat dasarnya tanpa perlu dorongan yang diturunkan dari "lingkaran" surgawi. Melalui gerakan substansial inilah, semua maujud di alam ini "menjadi", yakni wujudnya secara terus menerus menguat atau malah melemah, dan gerakan substansial ini adalah suatu gerakan atau aliran wujud yang melintasi realitas surgawi (*the heavenly archetypes*). Dalam pandangan Sadra, perbedaan antara manusia dan selainnya di dalam gerakan substansial adalah dalam hal atribut-atribut atau kualitas-kualitasnya, misalnya intelijensi atau keindahan yang merupakan konsekuensi derajar dan kekuatan wujud yang berbeda dari keduanya. Oleh karena itu, seseorang bukan hanya dapat mengatakan bahwa beberapa orang lebih cerdas atau secara pisik lebih baik daripada sekelompok orang lainnya, tetapi "memang" sekelompok orang itu lebih baik daripada yang lainnya, tergantung kepada intensitas gerakan wujud di dalam diri mereka.

Tentu saja, tujuan dari para filosof adalah kebenaran, setidaknya dalam pandangan filsafat tradisional. Di dalam filsafat Mulla Sadra, "wujud", "realitas" dan kebenaran memiliki keterikatan satu sama lain. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah, bagaimana seseorang dapat mencapai kebenaran atau realitas? Bagaimana seseorang dapat memperkuat gerakan substansial wujudnya agar gerakan tersebut merefleksikan kebenaran? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, semuanya harus dirujukkan kepada nilai ajaran Islam, khususnya ajaran para Imam as. [iii] Mulla Sadra

---

[i] Sama dengan Ide-ide Platonis. Lihat catatan kaki mengenai Ide-ide Platonis pada bagian keempat.

[ii] *Al-a'yan al-tsabitah* adalah esensi abadi yang berada di alam spiritual yang menjadi perantara Allah Swt dengan alam materi yang indrawi. Mulla Sadra mengatakan di dalam *al-Asfar* 1:49 baris 4, "di dalam kesepakatan *ahl al-kasyf wa al-yaqin, mahiyyah* disebut *al-a'yan al-tsabitah*."

[iii] Di dalam bagian ini, penulis hanya menyebutkan ketaatan kepada para Imam. Tentu saja, Imam dalam pengertiannya yang luas adalah para manusia suci yang telah dipilih oleh Allah Swt, termasuk Rasulullah Saww yang menjadi sumber nubuwwah ajaran para Imam as yang sering disebut-sebut dalam tulisan ini.

merujuk pada Alquran dan hadits dalam menjelaskan "jalan" untuk menguatkan wujud seseorang; dan dalam penjelasan ini, Mulla Sadra menggabungkan metafisika dengan praksis Islam yang pendalamannya tidak ditemukan dalam filosof Muslim awal seperti al-Kindi, al-Farabi dan Ibn Sina. Tulisan ini ingin mengambarkan sisi kemanusiaan doktrin Mulla Sadra, dan juga untuk memberikan bukti-bukti yang jelas dari sifat-sifat dan nilai-nilai Islam murni yang menjadi rujukan pengajaran dari tokoh besar atau sejarah filsafat "Arab" yang belakangan. Kami berharap dapat menunjukkan bahwa jauh dari anggapan adanya penyusunan ulang pikiran-pikiran Yunani, filsafat Islam – setidaknya dalam kasus Mulla Sadra – justru telah mengembangkan bahasa-bahasa filosofisnya sendiri berdasarkan ajaran Islam, sebuah sistem pemikiran yang kemudian mensucikan wacana filsafat melalui pencapaian kebenaran pada jalan *Sirâth al-Mustaqim*.

Kita harus memulai pembahasan ini dengan kajian lanjutan tentang tema gerakan substansial. Mulla Sadra menghubungkan gerakan substansial ini dengan "perintah penciptaan" (*existentiating command*) Tuhan. Bagi Mulla Sadra, gerakan substansial adalah aliran wujud yang inheren di dalam perintah meng-ada yang diberikan oleh Sang Pencipta dimana semua wujud melaluinya dengan berbagai keadaan yang berbeda-beda, baik di dunia ini maupun di alam akhirat. Perintah Tuhan ini bersifat permanen dan tidak bisa ditolak oleh makhluk. Semua "wujud" harus mengikuti perintah ini, dan perintah itu sendiri sesuai dengan yang difirmankan Tuhan di dalam Alquran, QS. 16:40, "*Kun fa ya kun*," (Ketika Allah berfirman, "Jadilah!", maka jadilah ia). Secara teknis, hukum ini disebut *al-hukm al-takwini* (*existentiating judgment*, hukum penciptaan) di dalam terminologi filsafat Mulla Sadra. [3)] Di samping itu, selain gerakan substansial ini, masih ada gerakan lain yang menyertainya. Sebagai lanjutan dari perintah penciptaan yang didasarkan pada gerakan substansial, terdapat perintah kedua yang disampaikan oleh Tuhan. Hukum ini disebut *al-hukm al-tadwini* (*recorded jugdment*, hukum tertulis), [4)] yang di dalam ajaran Islam mengacu pada Kitab Allah atau Sunnatullah, yakni hukum yang mengatur segala sesuatu yang diperbolehkan dan yang dilarang seperti yang diterangkan oleh wahyu. Perintah ini, berbeda dengan

hukum penciptaan yang bersifat universal terhadap semua maujud, hanya berhubungan dengan makhluk yang mempunyai kehendak yakni manusia, [5] dan meskipun manusia diperintahkan untuk taat, namun ketaatan itu bukanlah sesuatu yang dipersyaratkan secara ontologis berdasarkan kebebasan yang diberikan kepada manusia untuk bisa memilih apakah ingin taat ataupun mengingkari hukum tersebut. Sekali lagi, Mulla Sadra menjelaskan dengan sangat lugas bahwa "hukum tertulis" mempunyai pengaruh yang sangat penting terhadap gerakan substansial manusia, dan bahwa "hukum penciptaan" tergantung kepada agama dan kehendak untuk mengikuti ajaran agama tersebut.

Disinilah, di dalam perbincangan tentang "perbuatan yang baik," yakni tentang apa yang bisa kita sebut sebagai kebaikan atau praktik keagamaan, kita bisa mulai mempelajari suatu metode dimana Mulla Sadra benar-benar telah memisahkan bangunan filsafatnya dari pemikiran Yunani. Setelah itu, kita juga akan mencoba untuk menentukan dimana elemen-elemen praksis Islam yang kita singgung dalam pendahuluan tulisan ini, kita memasuki tujuan puncak filsafat Mulla Sadra. Pertama-tama, kita akan menguji beberapa ide dasar filsafat Yunani dalam beberapa persoalan-persoalan praktis yang dapat kita perhadapkan dengan apa yang diajarkan oleh Mulla Sadra, agar kita dapat menunjukkan sifat-sifat keIslaman yang murni di dalam filsafat Mulla Sadra tersebut.

Bagi filosof-filosof besar Yunani (dan kita akan hanya merujuk kepada Phytagoras, Plato dan Aristoteles), filsafat dan kebajikan mempunyai hubungan yang sangat erat, jika tidak bisa dikatakan sama. Bagi mereka, tidak ada filsafat tanpa adanya kebajikan, khususnya tidak ada filsafat tanpa adanya kesederhanaan, keteraturan dan kehidupan yang selalu punya sandaran. Kita dapat melihat secara jelas ajaran ini dalam "Ayat-ayat Emas"nya Phytagoras, tempat dimana dia menerangkan prinsip-prinsip hidup yang harus dijalani murid-muridnya. Prinsip-prinsip ini memerlukan, sebagai tambahan terhadap pemujaan kepada para dewa, semua bentuk kesederhanaan dan kerendahhatian, atau yang mungkin dapat kita sebut "keteraturan" di dalam semua aspek kehidupan sehari-hari dan keteraturan dalam berhubungan dengan orang lain. Demikian juga

Plato, dia telah menjelaskan beberapa ajaran yang sama di dalam bukunya "Republik" pada bab XIV, tempat dimana Plato menjelaskan keharusan untuk mempertahankan suatu keharmonisan antara fakultas berpikir, yakni "elemen ruhiyyah" dari sifat dasar manusia, dengan kebiasaan-kebiasaan ragawi di dalam diri pribadi setiap orang, bahwa kebiasaan hidup manusia ditentukan dan diseimbangkan oleh kekuatan berfikir tersebut, "…..(seperti) menata rumah seseorang dengan penataan yang baik….menyusun ketiga komponen tadi seperti susunan nada musik yang menghasilkan irama yang menyejukkan." [6] Aritoteles juga menekankan pentingnya hidup dalam "kesederhanaan" dan "kesabaran," [7] sehingga diperlukan suatu usaha untuk menciptakan keharmonisan seluruh aspek-aspek kemanusiaan yang kondusif dan terbaik, yakni dengan melakukan kontemplasi rasional. Bagi semua filosof ini, kebaikan atau kebenaran adalah bentuk keharmonisan rasional yang bisa mencegah perbuatan yang berlebihan; dan tentu saja, tema-tema ini menunjukkan elemen-elemen esensial kebenaran dan kebaikan di dalam filsafat Yunani demi mencapai apa yang disebut oleh Aristoteles sebagai *udaiuovia* atau kebahagiaan hakiki.

Ketika kita memperbandingkan antara pemikiran Yunani dan filsafat Mulla Sadra, kita tidak melihat pengulangan dari tema-tema tersebut di atas. Tak bisa dipungkiri, kesederhanaan dan rasionalitas juga ada dalam pemikiran Mulla Sadra; namun sebagai contoh, defenisi mendasar "kesederhanaan" telah ditransformasikan oleh Mulla Sadra ke dalam konteks ajaran Alquran yang juga mencakup ajaran para Imam as. Demikian juga, Mulla Sadra telah menurunkan nilai "rasionalitas" yang dianggap sebagai fakultas tertinggi yang menjadi syarat kemampuan manusia, seperti yang dikatakan oleh Aristoteles bahwa rasionalitas adalah mencapai "tempat mulia" yang "Tuhan selalu berada di dalamnya." [8] Mulla Sadra kemudian mengganti "rasionalitas" yang dipuja-puja ini dengan keyakinan (*iman*) dan cahaya pengetahuan sejati (*ma'rifah*).

Tema filsafat Mulla Sadra yang dengan sangat jelas mentransendenkan nilai-nilai kesederhanaan dan rasionalitas di dalam filsafat Yunani adalah penjelasan Mulla Sadra tentang *sirâth*, suatu istilah di dalam Alquran yang berarti "jalan" atau "jembatan"

yang terbentang dari kedua tepi neraka yang hanya dengan melewatinya manusia bisa masuk ke dalam surga. Seperti halnya di dalam filsafat Yunani yang mengatakan bahwa tidak ada filsafat tanpa adanya kebaikan – sebagaimana halnya seseorang bisa juga mengatakan bahwa tidak ada pengetahuan teoritis tanpa adanya pengetahuan praktis yang membangun kondisi-kondisi dasar sebuah teori – filsafat Mulla Sadra juga sangat tergantung kepada pembentukan aktif perbuatan-perbuatan baik yang justru memperkuat bangunan filsafat tersebut. Bagi Mulla Sadra, pembentukan aktif perbuatan baik ini adalah *dinul* Islam. Di dalam doktrin Mulla Sadra tentang *sirâth*, alasan yang paling mendasar dalam penekanan terhadap pentingnya nilai-nilai kebaikan adalah pemahaman Islam yang menganggap bahwa perjalanan jiwa dalam menempuh *sirâth* pada kehidupan akhirat nanti adalah untuk menyingkapkan suatu kualitas atau kebahagiaan kehidupan tertinggi yang belum pernah dirasakan oleh manusia di dunia ini.

Tetapi *sirâth* bukan hanya suatu jalan yang akan ditempuh oleh jiwa di kehidupan berikutnya. *Sirâth* juga adalah jalan agama yang hakiki, seperti yang dikatakan oleh Mulla Sadra bahwa "*Sirâth* adalah suatu bentuk yang di dalamnya petunjuk diwujudkan selama engkau hidup di dunia ini." **9)** Bentuk lain petunjuk ini adalah Muslim yang sejati. Untuk memperjelas masalah ini, kita harus memperluas pembahasan topik tentang gerak (*al-harakah*) seperti yang telah disebutkan sebelumnya. Kami telah menyebutkan bahwa di dalam ontologi kosmos Mulla Sadra, terdapat perintah penciptaan dan perintah tertulis. Kami juga telah menyebutkan bahwa yang berhubungan dengan perintah penciptaan itu adalah gerakan substansial (*al-harakah al-jauhariyyah*) yang memberikan wujud kepada semua makhluk. Tetapi menurut Mulla Sadra, ada gerakan lain yang berhubungan dengan perintah tertulis Allah walaupun gerakan ini lebih tepat jika dikatakan tergantung kepada pilihan manusia dibanding kehendak Allah itu sendiri. Gerakan ini disebut di dalam filsafat Mulla Sadra dengan beberapa istilah yang berbeda-beda, misalnya *al-harakah al-iradiyyah* (*willful motion*, gerakan kehendak), *al-harakah al-'aradiyyah* (*accidental motion*, gerakan aksidental), *al-harakah al-ikhtiyariyyah* (*voluntary motion*, gerakan ikhtiar), yakni gerakan yang lahir dari jiwa yang ingin kembali

kepada Tuhan dengan cara yang diridhaiNya. Dalam membicarakan gerakan ini, Mulla Sadra di dalam *al-Asfar* dengan jelas menghubungkan gerakan ini dengan syariat Islam, Mulla Sadra mengatakan:

> "…..(gerakan itu) adalah gerakan aksidental (*al-'aradiyyah*) berdasarkan suatu wujud jiwa dalam hubungannya dengan semangat agama (*ba'its dini*), dan gerakan ini adalah jalan tauhid, juga jalan bagi orang-orang yang mengakui keesaan Allah (*muwahhidun*) dari golongan para nabi (*anbiya'*), kekasih-kekasih Allah (*awliya'*), serta orang-orang yang mengikuti mereka (*atba'*). Inilah yang telah difirmankan oleh Allah: 'Dan tunjukilah kami ke jalan yang lurus'" [10)]

Disini, disamping menekankan pengaruh pengamalan ajaran agama Islam, Sadra juga membicarakan gerakan ini sebagai gerakan "aksidental" yang dilakukan oleh seseorang. Sadra menjelaskan masalah ini untuk menekankan landasan ontologisnya, yakni bahwa gerakan tersebut tergantung kepada kondisi aksidental (yaitu pilihan manusia untuk berbuat baik atau tidak, untuk mengamalkan ajaran Islam atau tidak). Secara teknis diistilahkan bahwa, semua aksiden bisa meng-ada dan bisa juga tidak.

Sebagai pelengkap terhadap keharusan mengikuti jalan tauhid dan ajaran para Nabi, Mulla Sadra juga sering mengutip hadits para Imam as untuk memperjelas pandangannya tentang doktrin *Sirâth*. Di dalam *al-Hikmah al-Arsyiyyah*, Mulla Sadra mengutip *ahadits walawiyyah* berikut:

> Abu 'Abdullah as bersabda: "*Sirâth* adalah jalan menuju pengetahuan sejati terhadap Allah Yang Maha Agung. Jalan tersebut ada dua, satu berada di dunia ini dan satunya lagi berada di alam akhirat. Adapun jalan yang ada di dunia ini adalah para Imam yang harus ditaati; barangsiapa yang mengenalnya dengan sebenar-benar pengenalan dan mengikuti ajarannya dengan ketaatan yang kuat, maka dia akan dapat melalui *Sirâth* yang menjadi jembatan antara kedua tepi neraka di hari akhir nanti."

Imam Ja'far as juga diriwayatkan bahwa ketika menjelaskan tentang firman Allah Swt 'Tunjukilah kami jalan yang lurus' (QS 1:6), Imam Ja'far as mengatakan: "*Sirâth* itu adalah amirul mukminin ('Ali Ibn Abi Thalib as) dan pengetahuan hakiki yang dimilikinya."

Juga diriwayatkan dari para Imam as bahwa mereka berkata: "Kami adalah pintu menuju Tuhan, dan kamilah jalan yang lurus." [11)]

Mulla Sadra menggunakan hadits-hadits di atas serta hadits-hadits lainnya, baik di dalam *al-Hikmah al-Arsyiyyah* maupun dalam kitab tafsirnya (tentang QS. 1:6), untuk memperkuat pandangannya bahwa "semua jiwa pada satu sisi merupakan 'jalan' menuju alam akhirat, dan pada sisi yang lain jiwa itulah yang melintasi jalan tersebut." [12)] Tetapi isu penting yang perlu kita perhatikan dalam penjelasan ini adalah, bahwa Mulla Sadra merasa perlu untuk membenarkan pandangannya tentang *Sirâth* dengan merujuk kepada ajaran para Imam as. Pada bagian yang lain di dalam *al-Hikmah al-Arsyiyyah*, dimana Mulla Sadra membicarakan perihal kemampuan manusia untuk mencapai pengetahuan tentang jiwa yang hakiki (*ma'rifat al-nafs*) – bahwa jiwa seperti yang telah kita sebutkan adalah "sesuatu" yang berjalan pada *Sirâth* dan sekaligus bisa menjadi substansi dari *Sirâth* itu sendiri – Mulla Sadra bahkan mewajibkan secara kategoris untuk mengikuti ajaran para Imam as.

> Pengetahuan hakiki (*ma'rifah*) ini hanya dapat dicapai melalui iluminasi relung cahaya kenabian, melalui kepengikutan pada cahaya wahyu dan kenabian, serta melalui lentera kitab dan riwayat dari Jalan Para Imam as yang sampai kepada kita, pemimpin orang-orang yang mendapatkan petunjuk dan kesempurnaan. [13)]

Oleh karena itu, tidak bisa diragukan berdasarkan persyaratan praktis umum bahwa Mulla Sadra menyuruh mengikuti petunjuk-petunjuk di atas bagi siapa saja yang ingin mengikuti filsafatnya. Bagi Mulla Sadra, syarat tersebut adalah mengikuti petunjuk syariah Islam dan bimbingan dan para Imam as, dan bukan berdasarkan pemikiran-pemikiran filsafat Yunani.

Jelas bahwa perjalanan total manusia dalam melintasi *sirâth* didasarkan pada gerakan ikhtiyar yang ditentukan oleh intensitas ketaatannya pada agama Allah dan kepatuhannya kepada para Imam as. Lebih dari itu, Mulla Sadra bahkan memberikan penjelasan khusus mengenai masalah ini. Pada mulanya, Sadra hanya menjelaskan bahwa dengan berpegang pada praksis dan nilai ajaran Islam, kita akan akan mampu melewati *sirâth* di hari akhir, sebuah tema yang sangat penting dalam pembahasan masalah *sirâth* ini. Kemudian dengan mengutip ayat Alquran, Mulla Sadra mengatakan bahwa *sirath*, yang benar-benar mewujud di alam akhirat, memiliki dua aspek: "lebih tajam daripada pedang" dan "lebih kecil daripada rambut." Mulla Sadra mengatakan bahwa kedua aspek *sirath* ini berturut-turut adalah fakultas praktis (*the practical faculty*) dan fakultas berpikir (*the speculative faculty*) yang ada pada manusia. Kedua fakultas ini berhubungan dengan pembagian pengetahuan ke dalam pengetahuan praktis dan pengetahuan teoritis menurut Aristoteles, walaupun sebenarnya tidak ada perbedaan yang cukup penting dalam hubungan ini. Di dalam kitab *al-Asfar*, Mulla Sadra menjelaskan fakultas praktis dan hubungannya dengan kesempurnaan perbuatan (manusia), suatu penjelasan yang mirip dengan penjelasan Plato. Mulla Sadra mengatakan:

> Dan untuk fakultas praktis: di dalam pengaturan tiga kekuatan, yakni indra, nafsu amarah (*irascible*), dan penilaian…..fakultas praktis membawa jiwa pada suatu perimbangan di antara keadaan-keadaan yang berlebihan…. (dan) ketiadaan keadaan yang berlebih-lebihan yang disebut keadilan (*justice*) adalah awal keterhindaran (*khalas*) dari api neraka. [14)]

Penjelasan ini menunjukkan adanya pengutipan ajaran-ajaran filsafat Yunani tentang ajaran kesederhanaan dan keadilan khususnya yang terdapat di dalam Republik-nya Plato. Namun tentu saja, pengutipan ini harus dilihat dari sudut pandang:

1. Penjelasan Mulla Sadra tentang konsep kesederhanaan dan keadilan tersebut di atas adalah penjelasan yang berhubungan dengan ajaran Islam.

2. Tema-tema tentang kesederhanaan, kerendahhatian (*temperance, hilm*) keseimbangan (*mizan*), keadilan (‘*adl*) dan lain-lain, semuanya telah disebutkan dalam jumlah yang sangat banyak di dalam Alquran, Hadits dan syari’ah. Tentu saja, bahasa yang digunakan oleh Mulla Sadra dalam penjelasan ini sama dengan bahasa di dalam ajaran filsafat Yunani, namun sangat jelas dipahami bahwa ajaran filsafat Yunani bukanlah ajaran Islam.

Hal ini akan lebih jelas ketika kita melihat kalimat terakhir kutipan di atas dan bagaimana Mulla Sadra memandang kesederhanaan atau “ketiadaan keadaan yang berlebih-lebihan” hanya sebagai salah satu bagian saja dari perjalanan jiwa yang berhasil melalui *Sirath* di hari akhirat. Seperti yang akan kita lihat nanti, sebagai pelengkap bagi syarat-syarat kesederhaan, perjalanan menempuh *Sirath* ini juga masih memerlukan syarat-syarat lain yang lebih penting artinya, yakni keyakinan (*iman*) dan pengenalan hakiki (*ma’rifat*).

Mulla Sadra mengatakan dalam kutipan di atas bahwa “ketiadaan keadaan yang berlebih-lebihan” merupakan “awal kesuksesan (melewati *sirath*).” Dalam penjelasan ini, Mulla Sadra ingin mengatakan bahwa kesederhanaan dalam perbuatan hanyalah salah satu bagian dari *sirath*. Tentu saja, hal ini bukanlah suatu jaminan seperti yang disebutkan di dalam Alquran, yang juga Mulla Sadra pasti memahaminya, bahwa setiap orang yang berdiri di atas *sirath* di hari akhir sudah pasti akan sampai ke surga. Alquran menjelaskan kepada kita bahwa akan banyak orang yang terjatuh dari *sirath* di hari akhir nanti. Dengan demikian, jelas bahwa ketika seseorang telah mencapai *sirath*, hal itu bukan berarti bahwa dia akan mampu melewatinya dengan selamat sampai ke surga. Mulla Sadra memperjelas masalah ini dengan mengatakan bahwa ketiadaan keadaan yang berlebih-lebihan hanyalah “awal kesuksesan (melewati *sirath*).” Bagi Mulla Sadra, ketiadaan keadaan yang berlebih-lebihan hanya memperkenankan kita untuk “berdiri” di atas *sirath*, bukan suatu syarat yang dengannya kita dapat melewati *sirath* tersebut. Untuk memberikan penjelasan yang lebih luas, ide tentang kesederhanaan yang hanya sebagai permulaan juga dijelaskan oleh Mulla Sadra dalam penjelasannya yang lain tentang “Jalan Dunia Ini.”

> "Jalan dunia ini" adalah wujud dari pencapaian keharmonisan pisik dan kesederhanaan hidup di antara keadaan yang berlebihan dan keadaan yang berkekurangan, dan pada penggunaan kekuatan indra, nafsu dan penilaian di dalam fakultas praktis. Dengan pencapaian ini, seseorang tidak hanya terhindar dari kemalasan dan kelalaian, tetapi membawanya ke dalam ke-*tawadhu'*-an dan kerendahhatian; tidak hanya menghindarkannya dari sikap gegabah, kejenuhan dan ketakutan, tetapi membawanya pada semangat; dan tidak hanya menghindarkannya dari kelicikan dan kegilaan, tetapi menjadikannya hati-hati dan bijaksana….Sekarang, kesederhanaan di antara pengaruh buruk dari kekuatan-kekuatan tersebut merupakan ketiadaannya di dalam jiwa. Dengan jalan ini, jiwa akan menjadi seolah-olah tidak ada lagi keterkaitan dengan sifat-sifat pisik dari keterhubungannya dengan raga, dan jiwa seolah-olah sudah tidak berada lagi di dunia ini……Dan kemudian jiwa akan menjadi seperti cermin yang dipersiapkan (*tasta'iddu*) untuk menerima manifestasi diri dari bentuk Wujud Sejati. **[15)]**

Sekali lagi, disini kita melihat bahwa kesederhanaan di dalam sikap dan perbuatan hanyalah sebagai permulaan, suatu persiapan untuk menuju perjalanan spiritual yang sebenarnya. Dan juga sekali lagi dikatakan, bahwa kesederhanaan dalam sikap hanya dapat dicapai dengan mengikuti *syari'ah* dan ketaatan kepada para Imam as. Mulla Sadra melanjutkan,

> Dan bahwa (kesiapan yang diperoleh dari kesederhanaan) hanya dapat dicapai melalui kepatuhan kepada hukum-hukum agama (*syari'ah*) dan ketaatan kepada para Imam as yang harus diikuti – bahwa yang dimaksud dengan "Jalan di Dunia ini" adalah para Imam as. **[16)]**

Namun, harus dicatat bahwa meskipun Sadra menekankan perlunya persiapan jiwa dengan nilai-nilai kesederhanaan, tetapi Mulla Sadra tidak memberikan penjelasan secara rinci tahapan-tahapan perjalanan jiwa ketika meninggalkan alam dunia menuju *sirath* di hari akhir. Mulla Sadra hanya mengatakan kepada kita (1) bahwa jiwa tersebut dipersiapkan untuk menerima wujud sejati yang sebelumnya belum

dimilikinya, dan (2) bahwa jiwa partikular tersebut mungkin tidak akan mengalami rasa sakit karena perpisahan dengan kehidupan dunia ketika dia harus melanjutkan perjalanannya dari alam dunia ini menuju alam akhirat.

Alasan mengapa Mulla Sadra tidak menjelaskan tahapan-tahapan perjalanan yang akan dilalui oleh jiwa yang sederhana dan taat kepada syari'at Islam pada kehidupan akhirat nanti adalah karena tahapan tersebut tergantung kepada syarat-syarat lain yang lebih dari sekedar "kesederhanaan" saja. Dalam hal ini, jiwa memerlukan suatu petunjuk khusus yang bukan hanya dengan melakukan perbuatan baik dan ketaatan pada perintah. Jiwa membutuhkan petunjuk yang datang dari dalam, dari iman dan pengenalan hakiki (*ma'rifat*), yang disebut oleh Mulla Sadra berfungsi sebagai cahaya-cahaya sepanjang tingkatan-tingkatan eskatologis jiwa yang berbeda-beda setelah mencapai *sirath* di hari akhir. Dari sini menjadi jelas bahwa defenisi Mulla Sadra tentang makna kesederhanaan tidak sesederhana dengan defenisi masalah ini di dalam filsafat Yunani, Sadra mendefenisikannya dalam konteks ajaran Islam, syari'at dan pandangan para Imam as. Apa yang akan kita tunjukkan sebenarnya adalah, bahwa posisi ajaran kesederhanaan di dalam filsafat Mulla Sadra juga ditentukan oleh ajaran Islam, khususnya nilai-nilai Alquran yang menempatkan iman di atas perbuatan-perbuatan baik. Disini kita melihat Mulla Sadra membedakan secara klasik antara siapa yang disebut "muslim" dan siapa yang disebut "mukmin." Ketaatan kepada hukum dan aturan hanya akan membawa seseorang kepada pintu kebenaran, hanya "mempersiapkan" seseorang untuk memasuki kebenaran itu. Untuk dapat memasuki kebenaran, memasuki surga dan menyaksikan keberadaan Allah, seseorang membutuhkan iman dan pengetahuan batin. Kedua hal ini merupakan faktor esensial dari fakultas manusia yang kedua menurut Mulla Sadra, yakni fakultas berfikir yang akan menjadi perhatian kita.

Fakultas berfikir di dalam filsafat Mulla Sadra adalah fakultas yang berhubungan dengan kualitas kedua dari dua kualitas *sirath* seperti yang disebutkan di dalam Alquran, yakni "yang lebih tipis daripada rambut." [17)] Fakultas ini juga menjadi sumber dari apa yang diistilahkan oleh Mulla Sadra "pemahaman-pemahaman yang teliti"

(*precise insights, al-anzar al-daqiqah*) yang "di dalam ketelitian dan kehalusannya lebih tipis daripada rambut," [18] itulah karenanya fakultas ini dapat membantu seseorang yang memilikinya untuk dapat melintasi *sirath* yang sangat tipis itu. Namun, pemahaman ini jangan dirancukan dengan aktivitas rasional murni pikiran untuk memahami bentuk-bentuk universal dari bentuk-bentuk partikular yang menjadi instrumen untuk mengetahui sesuatu di dalam sains Aristotelian. Dalam pandangan Mulla Sadra, pemahaman ini menggabungkan elemen-elemen ketelitian rasional di dalam intuisi spiritual dan iman. Mulla Sadra mengatakan,

> *Sirath* itu mempunyai dua aspek: salah satunya adalah lebih tipis daripada rambut dan yang lainnya adalah lebih tajam daripada pedang. Penyimpangan dari aspek pertama akan menyebabkan keterlepasan dari fitrah, (seperti yang difirmankan oleh Allah), "Dan sesungguhnya orang-orang yang tidak beriman kepada negeri akhirat benar-benar menyimpang dari jalan (yang lurus)." (QS. 23:74) [19]

Di dalam kutipan ini, Mulla Sadra menunjukkan hubungan antara keyakinan atau iman dan kualitas *sirath* yang "lebih tipis daripada rambut." Imanlah yang bisa membantu seseorang untuk tetap bisa berdiri di atas *sirath* dan untuk melanjutkan perjalanannya (menuju surga). Dengan demikian, kesederhanaan dalam perbuatan dan ketaatan (kepada para Imam as) hanyalah kemampuan jiwa untuk dapat menyeberangi neraka. Namun dalam pandangan Mulla Sadra, ada sesuatu yang sangat bernilai bagi jiwa dalam kondisi ini namun tidak bisa dicapainya, yakni bahwa jiwa tidak dapat memperoleh kesempurnaan sejati jika hanya berdasarkan pada kesederhanaan perbuatan dan sikap saja. Mulla Sadra menyinggung masalah ini ketika membicarakan istilah '*adalah*, yang di dalam istilah teknis Mulla Sadra merujuk pada kesederhanaan dalam seluruh aspek kearifan praktis (*practical wisdom*). Sadra mengatakan, "*'Adalah* merupakan kesempurnaan sejati, sebab kesempurnaan sejati ini berada di dalam cahaya pengetahuan serta kekuatan iman dan ma'rifat." [20] Dalam hal ini, nasib terburuk bagi orang yang telah melakukan perbuatan baik tanpa adanya iman adalah terjatuh dari *sirath* dan masuk ke dalam neraka, seperti yang difirmankan oleh Allah di dalam Alquran QS. 23:74.

Dan bagi mereka yang memiliki iman, hal itu berarti bahwa fakultas berfikirnya digunakan dengan baik (dalam semua tingkatan). Mereka melintasi perjalanan dari para Nabi, *shadiqun* (orang-orang yang benar), '*abidun* (golongan hamba yang taat), orang-orang yang beriman serta golongan-golongan di antara mereka. [21] Mulla Sadra mengatakan bahwa setiap kelompok ini mempunyai "cahaya" mereka sendiri yang dengannya mereka bisa melewati *sirath* untuk bertemu dengan Allah, "orang-orang beriman tidak akan bisa bertemu dengan Allah kecuali dengan kekuatan cahaya dan pemahaman mereka." [22] Mulla Sadra juga mengatakan bahwa cahaya-cahaya ini mempunyai kualitas yang sesuai dengan intensitas iman dan kedalaman *ma'rifat* mereka. Mulla Sadra mengatakan, "derajat orang-orang beriman akan berbeda karena perbedaan cahaya-cahaya pengetahuan (*ma'rifat*) serta kekuatan keyakinan dan iman mereka." [23] Bagi Mulla Sadra, cahaya-cahaya inilah yang menerangi persepsi orang-orang beriman. Sadra menjelaskan bahwa sekelompok orang yang beriman mungkin saja mempunyai cahaya yang redup, sementara kelompok yang lain memiliki cahaya yang terang benderang.

> ….di antara mereka ada yang diberikan cahaya sebesar gunung….(sementara yang lain) diberikan cahaya seperti pohon palm di tangan kanannya….sampai yang terakhir dari mereka adalah seseorang yang diberikan cahaya yang memancar dari ibu jari kakinya yang besar. Cahaya itu memancar sesaat kemudian padam, dan ketika cahaya itu memancar di depan kakinya, dia kemudian berjalan, dan ketika cahaya itu padam, maka dia hanya akan berdiri di kegelapan. [24]

Oleh karena itu, tanpa cahaya iman dan keyakinan, perjalanan melintasi *Sirath* menjadi hal yang tidak mungkin. Perjalanan yang berhasil tidak dapat dicapai hanya dengan perbuatan baik saja, karena ketika seseorang sampai pada *sirath* di hari akhir nanti, tanpa adanya cahaya iman dan keyakinan, dia tidak akan punya penerang yang membantunya melihat jalan yang harus dilaluinya.

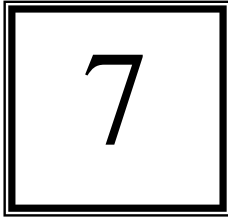
****

Sebagai simpulan, keseluruhan diskusi Mulla Sadra tentang keberhasilan dan kegagalan perjalanan jiwa di dunia dan di akhirat tergantung pada eskatologi Islam dan nilai-nilai kebaikan yang berhubungan dengan ajaran Islam dan kepengikutan kepada para Imam as. Oleh karena itu, sangat sulit dikatakan bahwa filsafat Mulla Sadra bukanlah filsafat Islam. Meskipun Mulla Sadra kelihatan banyak mengadopsi beberapa elemen formal dari filsafat Yunani, misalnya penekanan terhadap kesederhanaan perbuatan, perbedaan antara gerakan aksidental dan gerakan substansial, dan adanya fakultas berfikir dan fakultas praktis, namun Mulla Sadra mendefenisikan ulang elemen-elemen ini dalam konteks ajaran Islam tentang nilai kemanusiaan, fungsi iman dan persepsi, serta balasan yang akan diterima oleh jiwa di hari akhir nanti.

Catatan

1. ***The Concept and Reality of Existence***, Toshihiko Izutsu, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971, hal .58-59.
2. Lihat berbagai referensi masalah ini di dalam ***Histoire de la Philosophie Islamique***, Henri Corbin, Paris: Gallimard, 1964.
3. Sadr al-Dîn al-Shîrâzî, ***Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*** (7 volume., editor. Muhammad Khwâjavî), Qum: Intasyârât Bîdâr, tt., Vol. 1, hal. 112.
4. *Ibid*., hal. 112.
5. *Ibid*., hal. 111.
6. ***The Republic of Plato*** (penerjemah ke Bahasa Inggris. F.M. Cornford), London: Oxford University Press, 1980, hal. 142.
7. ***Introduction to Aristotle*** (editor Richard McKeon), New York: McGraw Hill, Inc., 1947, hal. 536.
8. *Ibid*., hal. 286.
9. Sadr al-Dîn al-Shîrâzî, ***al-Hikmah al-Muta`âliyyah fî'l-Asfâr al-`Aqliyya al-Arba`a*** (9 volume., editor Muhammad Khwâjawî), Beirut: Dar Ihyâ' al-Turâth al-`Arabî, 1990, Vol. 9, hal. 290.
10. *Ibid*., hal. 274.

11. Semua kutipan diambil dari ***The Wisdom of the Throne***, James Winston Morris, Princeton: Princeton University Press, 1981, hal. 191-192.
12. *Ibid*., hal. 193.
13. *Ibid*., hal. 131.
14. ***al-Hikmah al-Muta`âliyyah***, Vol. 9, hal. 285.
15. ***The Wisdom of the Throne***, hal. 194.
16. *Ibid*., hal. 194-195.
17. ***al-Hikmah al-Muta`âliyyah***, Vol. 9, hal. 285.
18. *Ibid*, hal. 285.
19. *Ibid*., hal.285.
20. *Ibid*., hal. 285.
21. *Ibid*., hal. 287.
22. *Ibid*., hal. 286.
23. *Ibid*., hal. 286.
24. *Ibid*., hal. 286.

7

Persepsi: Jalan Menuju Kesempurnaan

Abstrak

Adalah suatu keumuman bagi hampir semua pemikir Muslim di masa lalu untuk menguatkan sistem pemikiran mereka, baik pemikiran teologis, filosofis, maupun mistis, dengan mendasarkannya pada Alquran dan perkataan-perkataan Nabi, apakah perujukan itu bersifat penyesuaian dengan (*conformation to*), ataupun bersifat penegasan dari (*confirmation of*). Meskipun metode dan terminologi yang mereka gunakan agak berbeda dengan para penafsir yang khusus menggeluti masalah ini (*mufassirun*), namun mereka menganggap bahwa dengan usaha keras seperti pada *mufassirun* tersebut, mereka tetap mengupayakan pendekatan dan mengusahakan keakuratan semaksimal mungkin dalam mencapai ruh tekstual agama. Di antara filosof Muslim terakhir, mungkin Mulla Sadra-lah yang dengan memanfaatkan warisan nilai-nilai Islam dari para pendahulunya dan kemudian menyusun struktur metafisiknya dengan pengembangan baru dari warisan tersebut, Sadra kemudian membedakan pemikirannya dengan yang lain dalam

satu kualitas: yakni penggabungan atau penyatuan (dari berbagai pemikiran sebelumnya) yang ditunjukkan dalam berbagai upaya intelektualnya, sebagaimana yang telah ditunjukkan oleh beberapa mazhab pemikiran di dalam filsafat Islam. Demikian juga dalam penafsiran Mulla Sadra terhadap ayat-ayat Alquran.

Tulisan ini akan memfokuskan uraian tentang metode dan pemahaman Mulla Sadra dalam menjelaskan makna beberapa ayat Alquran, khususnya yang berhubungan dengan ayat tentang cahaya, QS 24:35.[i] Pertama-tama, tulisan ini akan menguraikan sifat-sifat persepsi (*idrâk*) dan berbagai bentuknya, kemudian membahas peranan persepsi dalam tahap-tahap perkembangan jiwa yang kemudian mengantarkan jiwa tersebut menuju kesempurnaan (*kamâl*). Dalam pandangan Mulla Sadra, terdapat perbedaan antara kesempurnaan ragawi dan kesempurnaan jiwa, yang kemudian Sadra menambahkan bahwa sebelum memahami bagaimana jiwa mencapai kesempurnaan, terlebih dahulu seseorang harus memahami bagaimana proses dalam mencapai kesempurnaan ragawi. Tema tentang "kesempurnaan" sebagaimana yang telah dijelaskan oleh para pendahulu Sadra, misalnya Ibn Sina yang meminjam konsep "*entelechy*"[ii] dari Aristoteles dimana konsep ini lebih banyak merujuk pada suatu aktualisasi "kesiapan" (*isti'dâd*) akal

---

[i] Selengkapnya terjemahan ayat itu adalah: "Allah adalah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu berada di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur dan tidak pula di sebelah barat, yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya, Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu." (Diambil dari terjemahan Departemen Agama RI dengan sedikit perubahan untuk menyesuaikan dengan terjemahan dalam tulisan ini).

[ii] Menurut Aristoteles, *entelechy* (di Indonesiakan menjadi enteleki) adalah realitas lengkap sesuatu, atau pendorong sesuatu menuju kelengkapan dan kesempurnaannya. Ia juga dapat disebut sebagai pengatur sesuatu dalam menjalankan aktifitas fitrahnya untuk mencapai tujuan kodratnya. Lihat, Lorens Bagus, Kamus Filsafat, Gramedia, Cetakan Ketiga, hal. 208.

materi (‘*aql hayûlâni*), [iii] memberikan kontribusi yang sangat sedikit dalam pemikiran Mulla Sadra. Dalam pemahaman Mulla Sadra, segala sesuatu yang termasuk di dalamnya jiwa manusia, mempunyai perjalanan alami tertentu menuju kesempurnaan. Dalam hal ini, kesempurnaan bagi jiwa merupakan hasil dari persepsi aktif dan pembentukan bentuk-bentuk, bukan dari kemenjadian (*occurence*, *husûl*) bentuk-bentuk tersebut di dalam jiwa sebagaimana yang dipahami oleh Ibn Sina. Dimensi filosofis dan mistis kesempurnaan jiwa akan dijelaskan secara detail dengan latar belakang tafsiran Mulla Sadra tentang ayat cahaya. Selanjutnya, penjelasan subjek ini akan dikembangkan lebih luas dengan menggunakan beberapa argumen tambahan yang diambil dari berbagai penjelasan di dalam *al-Asfar*, kitab yang menjadi *magnum opus* pemikiran filsafat Mulla Sadra.

****

Tidak bisa dipungkiri, Alquran mempunyai pengaruh dan peranan yang sangat kuat di dalam semua karya-karya Mulla Sadra. Meskipun Mulla Sadra juga masih mengambil nilai-nilai dari warisan intelektual para pendahulunya, namun Alquran merupakan faktor yang sangat substansial dalam bangunan dan penyempurnaan sistem filsafat Mulla Sadra secara keseluruhan. Jika dibandingkan dengan beberapa filosof Muslim yang mendahuluinya misalnya al-Ghazali, dengan sedikit pengecualian, mungkin perujukan Mulla Sadra kepada Alquran memiliki ciri yang agak berbeda. Ajaran Alquran kelihatannya sangat mempengaruhi seluruh aspek ide-ide Mulla Sadra, baik ide-ide metafisik, epistemologi, maupun eskatologisnya. [iv] Akan tetapi, tulisan ini tidak akan membahasa

---

[iii] Disebut juga *al-‘aql bi al-quwwah*, atau akal potensial. Ia adalah akal manusia yang sedang tidur, suatu kapasitas potensial untuk memahami kebenaran universal dan abadi di dalam akal aktif atau akal pelaku. Lihat Dictionary of Islamic Philosophical Terms, Agustus 2002.

[iv] Eskatologi berasal dari bahasa Yunani *eschaton* yang berarti hal-hal terakhir serta *logos* yang artinya pengetahuan. Secara istilah, eskatologi berarti pengetahuan tentang hal-hal terakhir, misalnya kematian, kebangkitan setelah kematian, hari hisab, surga dan neraka, dan lain-lain. Lihat, Lorens Bagus, Kamus Filsafat, Gramedia, Cetakan Ketiga.

masalah penting ini, meskipun kenyataan menunjukkan bahwa beberapa kajian akademis yang ada masih parsial dalam menyentuh persoalan ini, [1] namun terlihat banyak pengembangan penelitian yang serius untuk mempelajari masalah ini. Tulisan ini akan lebih banyak menyinggung upaya untuk menganalisis salah satu ayat khusus yang disebut sebagai ayat cahaya (QS. 24:35) dalam hubungannya dengan teori persepsi Mulla Sadra, sebagai tulisan pengantar yang dapat membantu dalam memahami masalah-masalah lain di dalam pemikiran Mulla Sadra.

Dalam memulai memahami perujukan Mulla Sadra terhadap Alquran di dalam karya-karya filosofisnya, setidaknya ada satu tujuan Mulla Sadra yang terlihat dengan jelas: yakni mendukung dan memperkuat pandangan-pandangannya dalam memahami wahyu melalui sistem hermeneutiknya [v] agar pemahamannya sesuai dengan ajaran-ajaran Alquran. Dalam melakukan hal ini, Sadra terlihat sangat konsisten, khususnya di dalam analisis tentang ayat yang sangat mungkin ditafsirkan dalam berbagai sudut pandang yang beragam. Seperti yang diharapkan oleh filosof-filosof lain yang tertarik terhadap filsafat Islam, Mulla Sadra juga tidak bisa menyusun bangunan filsafatnya tanpa merujuk kepada ayat cahaya, setidaknya Sadra harus menyesuaikan pemahamannya dengan ayat cahaya tersebut. Dalam penafsirannya tentang ayat cahaya ini, Mulla Sadra menyarankan untuk memahami terlebih dahulu ayat ke tujuhpuluh dua surah al-Ahzab yang bisa menjadi contoh dalam menggambarkan masalah ini secara lebih jelas:

> Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya. Dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh, (QS. 33:72)

---

[v] Hermeneutika adalah penafsiran suatu teks, khususnya teks-teks keagamaan dan karya-karya filosofis. Diambil dari bahasa Yunani *hermeneutikos* yang artinya penafsiran.

Istilah *al-amanah*, yang ditafsirkan sebagai "ketaatan" (*al-ta'ah*) dan "kewajiban" (*al-fara'idh*) di dalam kitab-kitab tafsir tradisional, ditafsirkan oleh Mulla Sadra dalam konteks sistem pemikirannya sebagai "wujud" (*al-wujud*). Mulla Sadra menganggap, yang dimaksud dengan "*amanah*" di dalam ayat ini adalah "wujud," dimana setiap eksisten (*maujud*) selain manusia, memiliki wujud yang statis (*tsabit*), tidak mengalami transformasi maupun perubahan dari satu keadaan ke keadaan yang lain, atau dari suatu bentuk wujud ke bentuk lainnya. Akan tetapi, kondisi kestatisan ini tidak berlaku bagi manusia. Menurut Mulla Sadra, manusia itu mengalami perkembangan progresif yang konstan dari suatu keadaan wujud ke keadaan lainnya dan dari suatu bentuk ciptaan (*nasy'ah*) ke bentuk lainnya. Di dalam perkembangan ini, manusia tidak mengalami kestatisan pada suatu tingkatan partikular tertentu, karena seperti yang ditekankan oleh Mulla Sadra, wujud manusia adalah amanah yang tersimpan di pundaknya yang akan menemaninya di dalam kebersamaannya dengan orang lain, juga yang akan mengantarkannya menuju hari akhir dan di waktu perjumpaannya dengan Allah Swt. [2)] Tentu saja, penafsiran seperti ini, meskipun kelihatan sangat liberal dan baru, selain sangat berbeda dengan penafsiran konvensional, ia juga agak sulit dipahami. Sebaliknya, penafsiran ini sangat cocok dengan bangunan metafisik Mulla Sadra, bukan hanya sebagai sebuah legitimasi tekstual validitas pemikirannya, tetapi yang lebih penting adalah sebagai sebuah sumber nilai yang digunakan dalam pengembangan pemikiran filsafat Mulla Sadra.

Dengan memperhatikan penjelasan awal ini, kita kemudian bisa melanjutkan pembahasan tentang subjek utama dalam tulisan ini, yakni teori persepsi Mulla Sadra di dalam konteks penafsirannya tentang ayat cahaya. Harus diperhatikan bahwa, sebagai tambahan terhadap risalahnya yang menguraikan secara luas penafsiran ayat cahaya tadi, [3)] Mulla Sadra juga mendiskusikan masalah ini pada berbagai tingkatan di dalam karya-karya umumnya yang lain. [4)] Agar lebih jelas, beberapa dari karya-karya ini juga akan disebutkan dalam hubungannya dengan penelitian kita.

Di dalam penafsirannya tentang ayat cahaya, setelah mengkaji ulang secara detail dan kritis tentang kemungkinan makna istilah cahaya (*nur*) yang disampaikan oleh pemikir-pemikir Muslim sebelumnya, khususnya dari golongan Peripatetik, Iluminasionis, dan kaum Sufi, Mulla Sadra akhirnya menggunakan defenisi cahaya menurut al-Ghazali [vi)] karena Sadra menganggap defenisi ini lebih cocok dengan pengertian umum apa yang disebutnya "penghulu kearifan" (*the imams of wisdom*). Menurut al-Ghazali, "cahaya adalah sesuatu yang melaluinya mewujud segala sesuatu." [5)] Defenisi ini mengisyaratkan dua kemungkinan makna kesempurnaan jika sifat cahaya dan penerapan sifat cahaya tersebut dipahami terlebih dahulu. Dalam hal ini, cahaya dapat dihubungkan dengan sesuatu, apakah secara ril maupun secara metaforis. Pada hubungan metaforis, terdapat dua ekstensi yakni pemberi dan penerima cahaya, sementara dalam hubungan rilnya, yang ada hanyalah pemberi cahaya saja. Ketika cahaya dipandang dalam hubungan metaforis tadi, maka sifat cahaya dapat diterapkan pada banyak wujud, baik pisik maupun spiritual, melalui ekstensi figuratif (*tajawwuz*), penisbatan (*derivation*) maupun perbandingan (*tasybih*). Akan tetapi, Sadra menegaskan bahwa penjelasan seperti ini tidak bisa diterapkan sama sekali terhadap Dzat Allah, karena dalam hal ini, Dzat Allah adalah Wujud Murni sekaligus Cahaya yang paling tipis (*a sheer Light*). [6)] Di samping itu, Mulla Sadra memaknai cahaya dengan pengertian yang lebih dalam dibanding pemahaman al-Ghazali yang menganggap cahaya hanya "yang membuat sesuatu menjadi nampak." Bagi Mulla Sadra, cahaya juga adalah "kesempurnaan wujud," yang dengan demikian cahaya dianggap sebagai suatu wujud. Apalagi, wujud dan cahaya mempunyai makna (*ma'na*) dan realitas (*al-haqiqah*) yang sama, meskipun keduanya mempunyai nama yang berbeda. Oleh

---

[vi)] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, lahir di Thus Persia pada tahun 450/1058 dan meninggal di tempat yang sama pada tahun 505/1111. Setelah melewati pengasingan diri yang panjang di Damaskus dan setelah mengunjungi beberapa tempat seperti Hebron, Yerusalem, Makkah dan Madinah, dia menghabiskan hidupnya di Thus untuk mengajar tasawwuf. Dia menulis sekitar 70 judul buku, dan paling terkenal dari karya-karyanya adalah *Ihya 'Ulumuddin, al-Munqid min al-Dalal, Tahafut al-Falasifah, Kimiya al-Sa'adah* (mengenai etika) serta *Misykat al-Anwar* yang dikutip oleh Mulla Sadra dalam pembahasan ayat cahaya.

karena itu, wujud adalah keindahan dan kesempurnaan setiap maujud.[7)]

Selain bagi dzat Allah, Mulla Sadra mengatakan bahwa wujud dan cahaya adalah satu dan sama dalam wujudnya. Dengan pengertian ini, kita akan lebih mudah memahami firman Allah: "Allah adalah cahaya langit dan bumi." Bagi Mulla Sadra, ayat ini berarti bahwa Allah sebagai Wujud dan Cahaya benar-benar ada dan karenanya tidak ada hijab maupun pembatas yang dapat menyembunyikanNya.[8)] Berbeda dengan Ibn Sina, beberapa pemikir Peripatetik lainnya dan golongan *mutakallim*, Mulla Sadra menegaskan, sebagaimana salah seorang pemikir Ottoman pensyarah pemikirannya, Isma'il Ankarawi (m. 1041/1631), [9)] bahwa cahaya dalam makna hakiki adalah Wujud Allah. Pengertian ini lahir dari sebuah pemahaman bahwa apapun yang mewujud dalam realitas adalah Wujud Allah, Kebenaran, dan bukan yang lain; demikian pula bahwa wujudalitas semua wujud tergantung kepada Wujud Allah, sebagaimana halnya cahaya semua wujud tergantung kepada Cahaya Allah. [10)]

Setelah menjelaskan cahaya dan wujud dalam Wujud Allah adalah sama dan satu, Mulla Sadra kemudian melanjutkan pembahasan lain tentang ayat cahaya serta penjelasan yang berhubungan dengan masalah ini. Pada dasarnya, Mulla Sadra memberikan dua penafsiran yang berbeda, yang pertama menyangkut alam mikrokosmos, yakni tubuh pisik manusia (*al-'alam al-insani al-badani*) yang akan kita singgung sedikit saja; dan yang kedua menyangkut alam makrokosmos yang terdiri dari dua alam: *al-'alam al-'afaq* (alam semesta) dan *al-'alam al-'anfus* (alam jiwa). Topik yang akan menjadi fokus kita dalam pembahasan ini adalah penafsiran pertama, yang dapat kami sebut sebagai tafsiran "epistemologis," yakni tafsiran yang mempunyai relevansi yang siginifikan dengan keseluruhan teori pengetahuan Mulla Sadra seperti yang dikembangkan secara detail di dalam kirab *al-Asfar*. Akan tetapi, kami juga akan menyinggung penafsiran kedua secara singkat, yakni tafsiran yang kami sebut sebagai tafsiran "kosmologis" karena keterkaitannya dengan alam akal dan alam jiwa, yang dengan penafsiran ini kita dapat lebih memahami penafsiran yang pertama tadi.

Dalam penjelasan Mulla Sadra tentang alam semesta, ceruk (*al-misykat*) yang disebutkan di dalam ayat cahaya merujuk kepada alam korporeal (*al-ajsam*), kaca berarti singgasana (*al-'arsy*), pelita (*al-misbah*) maksudnya Ruh Tertinggi (*al-ruh al-a'zam*), pohon (*al-syajarah*) sebagai materi awal universal atau *hyle* (*al-hayula al-kulliyah*), [vii] dan minyak dari pohon zaitun (*zaytuha*) sebagai alam ruh psikis (*al-arwah al-nafsaniyyah*). Pohon yang dimaksud, yakni materi awal universal yang di dalamnya terdapat entitas *aqliyyah* dan *mala'ikah*, secara aktual adalah realitas material tubuh pisik dalam berbagai bentuknya. Meskipun demikian, defenisi ini tidak bisa dinisbatkan kepada setiap tempat partikular, karena pohon yang dimaksud terbentang dari titik akhir alam ruh sampai ke titik awal alam korporeal. Oleh karena itu, Allah telah menjelaskan masalah ini dengan mengatakan bahwa pohon tersebut tidak di timur: yakni alam akal dan alam ruh; dan juga tidak di barat: yakni alam korporeal dan alam yang kasat mata.

Dan untuk frase "cahaya di atas cahaya," Mulla Sadra mengatakan bahwa cahaya pertama adalah cahaya kerahiman dan pengetahuan Tuhan, sedangkan cahaya kedua adalah cahaya Ruh Tertinggi dan Akal Aktif. [viii] Dengan kata lain, salah satu dari cahaya itu adalah cahaya Akal Aktif dan cahaya yang lainnya adalah cahaya Jiwa Universal yang pada akhirnya menjadi cahaya *al-'Arsy*. Oleh karena itu, keduanya akan menjadi "cahaya di atas cahaya." Dalam konteks yang sama, Sadra selanjutnya menjelaskan bagian akhir ayat bahwa "Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki"

[vii] Semula berasal dari istilah dalam filsafat Yunani yang berarti materi, kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *hyle* dan *al-hayula* dalam bahasa Arab. Aristoteles menjelaskannya sebagai "yang ada pada sesuatu yang telah diciptakan," atau "yang mempunyai bentuk." Menurut mazhab Peripatetik, *al-hayula* bersifat abadi dan menjadi dasar dari semua proses menjadi. Namun karena lebih bersifat potensial, maka ia tidak bisa meng-ada dengan sendirinya.

[viii] Atau *al-'aql al-fa''al*, yakni akal pelaku yang memberi "bentuk" kepada sesuatu. Itulah karenanya ia juga disebut *wahib al-suwar* atau *dator formarum*. Akal ini secara terus menerus melakukan aktifitas dan merangsang akal potensial atau akal dalam perbuatan dari potensi ke aktualitas dengan membangunkan bentuk-bentuk universal dan kebenaran abadi di dalamnya.

adalah sebagai suatu pertanda anugrah Allah terhadap wujud, dimana wujud tersebut mewujud melalui pancaran cahaya kerahiman dari atas *al-'Arsy* ke atas bumi ini.[11)]

Adapun penafsiran Mulla Sadra tentang makrokosmos yang merujuk pada alam jiwa, sebagaimana yang dijelaskannya, lebih banyak merujuk pada *al-Isyarat wa al-Tanbihat*-nya Ibn Sina. Berikut adalah rangkumannya.

Jiwa rasional dalam pendakiannya menuju Alam Ilahiyyah, harus melewati beberapa tahapan-tahapan perjalanan. Dalam memahami pemikiran ini, maka ceruk dapat diartikan sebagai akal pertama (*al-'aql al-hayulani*), yang karena kegelapan esensinya, meskipun ia dapat menerima cahaya intelektif, tetap tergantung pada derajat kesiapannya yang berbeda-beda. Kaca dapat diartikan sebagai akal yang karena kejernihannya maka ia dapat menerima cahaya dengan lebih baik, sama dengan bintang yang bersinar. Pohon zaitun bermakna fakultas berfikir (*al-quwwat al-fikriyyah, cogitative faculty*) dan refleksi (*al-fikr*) karena ia siap menerima cahaya untuk dirinya sendiri. Pohon ini menjadi pohon yang diberkati karena ia memuat defenisi segala sesuatu dan simpulan-simpulan penjelasan yang benar. Pohon ini tidak di timur dan tidak di barat karena proses berfikir terjadi di dalam makna universal dan bentuk mental. Di samping itu, argumentasi rasional tidak bisa dihubungkan baik dengan wilayah barat wujud indrawi yang material, maupun dengan wilayah timur alam Akal-Akal Aktif. Adapun minyak (zaitun) menunjukkan intuisi (*hads*) karena ia lebih dekat ke sumber cahaya di banding pohon zaitun itu sendiri. Meskipun api, yang disebut Akal Aktif tidak menyentuh minyak zaitun tersebut, namun seolah-olah minyak tersebut sudah memancarkan cahaya untuk dirinya sendiri, itulah karenanya ia disebut akal di dalam aktualitas. "Cahaya di atas cahaya" menunjukkan akal pahaman (*al-'aql al-mustafad*)[ix)] karena bentuk-bentuk pahaman adalah cahaya dan jiwa yang menerimanya

---

[ix)] Yakni akal yang memahami bentuk-bentuk universal, konsep-konsep dan kebenaran pengetahuan yang melalui pemahaman ini ia akan semakin mendekati dan menjadi akal aktif. Kadang juga disebut *al-'aql bi al-malakah* atau *habitual intellect*, yaitu akal yang melakukan aktifitas karena kebiasaan.

adalah cahaya yang lain. Demikian juga pelita, karena ia bercahaya dalam esensinya dan tidak memerlukan cahaya, maka ia adalah akal dalam perbuatan (*al-'aql bi al-fi'l*). [x)] Akal Aktif membimbing akal dalam perbuatan, sama dengan api pelita yang ada di dalam ceruk. [12)]

Dari dua penafsiran makrokosmos di atas, yang pertama menjelaskan tentang alam semesta dan yang kedua menjelaskan alam jiwa, juga terlihat di dalam risalah Mulla Sadra yang lain, namun lebih banyak di pengaruhi oleh pemahaman sufistik yang diambil dari terminologi mistik Ibn 'Arabi. Bagian relevan dari karya Ibn 'Arabi ini akan dijelaskan dibawah dengan cara yang relatif mudah dimengerti, sehingga pembaca dapat melihat perbedaan dan persamaan di antara kedua penafsiran tersebut.

> Kalian harus memahami bahwa *al-'Arsy* adalah lokus ketersingkapan diri Tuhan dan Ka'bah adalah penampakannya di muka bumi (*ma'lamuhu*). Allah memanggil hambaNya untuk menyaksikan ketersingkapanNya melalui hati-hati mereka, sebagaimana Allah memanggil hambaNya untuk menyaksikan penampakanNya dengan tubuh mereka. Jika kalian sudah memahami masalah ini dengan baik, maka kalian harus tahu bahwa *al-'Arsy* adalah hati alam ini, yakni Manusia Agung (yaitu makrokosmos: *al-insan al-kabir*), sementara *al-kursi* adalah dadanya. Yang dimaksudkan dengan hati immateri dalam pembahasan ini, sebenarnya adalah maqam jiwa yang bersih yang juga berarti hati yang dapat memahami objek pahaman. Hati yang menyerupai gumpalan (di dalam dada manusia) adalah lokus manifestasi dari jiwa yang bersih ini. Dengan penjelasan yang sama, yang dimaksud dengan dada immateri adalah maqam ruh binatang yang juga dapat memahami partikular-partikular, dimana dada pisik menjadi lokus manifestasinya. Cara jiwa manusia menempati hati melalui pertimbangan dapat dihubungkan dengan cara Yang Maharahim menempati *al-'Arsy*-Nya melalui inayah (*al-'inayah*) dan kasih sayang. Permisalan seperti ini dapat pula

[x)] Atau akal aktual, yakni akal yang dibangunkan melalui iluminasi oleh akal aktif ke dalam pemahaman terhadap bentuk-bentuk universal dan konsep-konsep objek akal. Ketika akal aktual ini telah memahami bentuk dan konsep tersebut, ia kemudian menjadi akal dalam pahaman. Lihat bagan II pada akhir bagian ini.

diterapkan pada hubungan antara hati pisik dengan *al-'Arsy* alam ini. Dengan cara yang sama, bagaimana jiwa binatang melakukan pengontrolan di dalam dada yang mengatur substansi hati pisik sebagai tempat darah bersirkulasi ke seluruh bagian tubuh, dapat pula dihubungkan dengan fakultas malaikat (*al-quwwat al-malakiyyah*) yang melakukan pengontrolan dengan izin Allah di atas *al-kursi* yang melingkupi substansi tujuh lapis langit sepanjang pancaran cahayanya (*bi anwariha al-nafidhah*). Dan selanjutnya, dada pisik merupakan analogi dari *al-kursi* korporeal. Pahamilah apa yang telah saya sampaikan kepada kalian dan berpeganglah pada kebenaran, karena keterhubungan dengan kebenaran adalah hal yang paling utama. [13)]

Ketahuilah bahwa Allah itu Maha Tinggi, yang memberikan kepada manusia seluruh fakultas-fakultas alam, Dia menciptakan manusia setelah penciptaan seluruh makhluk yang inheren secara esensial dan universal di dalam dirinya. (Inilah yang telah difirmankanNya) "(Dialah) Yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya dan Yang memulai penciptaan manusia dari tanah. (QS. 32:7). Ayat ini berarti bahwa, Allah telah mewujudkan (*ajwada*) di dalam diri manusia segala unsur yang sederhana maupun senyawa-senyawa kompleks yang ada di dunia ini, juga bahwa di dalam diri manusia mewujud entitas-entitas spiritual, seluruh makhluk, dan semua ciptaan duniawi. Dengan demikian, karena manusia mempunyai semua kekuatan alam, maka manusia menjadi contoh sempurna (*epitome*) atau penjelmaan *al-Kitab* yang kata-katanya sedikit namun memiliki makna yang sangat dalam. Atau manusia seperti air susu, minyak wijen dan minyak zaitun. Ibn Mas'ud meriwayatkan bahwa "Cahaya Allah di dalam hati orang-orang yang beriman seperti ceruk di dalam kaca yang di dalamnya terdapat pelita." Ceruk ini adalah tubuh manusia dan kaca adalah ruh *hewani* yang mirip dengan cermin karena kebersihannya. Minyak adalah kekuatan suci yang merupakan wujud paling sempurna dari akal pertama. Akal pertama adalah tingkatan pertama jiwa rasional dan tingkatan terakhir jiwa yang memahami (*al-nafs al-hassah*). Adapun pohon yang diberkati adalah fakultas berfikir (*al-quwwat al-fikriyyah*) yang

merupakan wujud paling sempurna dari fakultas imajinasi (*al-quwwah al-khayaliyyah*). [14)]

Sekarang kita kembali ke penafsiran pertama Mulla Sadra yang telah kita sebutkan sebagai interpretasi epistemologisnya. Selanjutnya, kita akan melihat perujukan umum di dalam halaman-halaman Tafsir Mulla Sadra dan juga dalam karya-karya Sadra yang lain.

Harus diingat bahwa Mulla Sadra dalam penafsiran epistemologisnya tentang ayat cahaya, memberikan penekanan yang sama tentang transformasi esensial dan substansial jiwa untuk mencapai kesempurnaan seperti yang telah dijelaskannya pada ayat “amanah” (QS 33:72). Mulla Sadra mengatakan, sebagai konsekuensi dari kearifan Sang Pencipta, maka segala sesuatu akan mengalami perjalanan alamiah tertentu yang merupakan evolusi pendakian menuju “kebaikan terakhir” (*al-khair al-aqsa*) dan “tujuan terbaik” (*al-maqsad al-asna*). Sadra melanjutkan penjelasan dengan memberikan contoh, misalnya makanan, atau zat gizi, keduanya melewati berbagai tingkatan perkembangan yang berbeda-beda. Pada setiap tingkatan dan alam, makanan akan memasuki tingkatan tersebut dan akan dinamai dengan sebutan tertentu sehubungan dengan keadaannya. Pada tingkatan terendah, makanan tersebut hanya berupa unsur (‘*unsur*) saja. Setelah mengalami perubahan-perubahan, unsur tersebut akan berubah menjadi senyawa di dalam benda-benda mati misalnya biji-bijian, roti, dan minyak. Selanjutnya, melalui fungsi-fungsi tertentu, senyawa tadi akan berubah menjadi darah dan cairan lainnya. Perubahan selanjutnya, makanan yang berasal dari unsur tadi akan menjadi daging, tulang rawan, dan otot yang kemudian akan menjadi udara yang sangat halus. Setelah itu, makanan tersebut akan menjadi sesuatu yang bisa dirasakan (*sentient*) dan menjadi bentuk indrawi; kemudian menjadi bentuk estimatif dan bentuk intelektif. Bagi Mulla Sadra, proses ini akan berlanjut terus menerus sampai pada derajat dimana ia dapat menyaksikan cahaya Allah dan melihat sifat-sifat dan nama-nama Allah.

Di dalam konteks evolusi inilah Mulla Sadra menjelaskan ayat cahaya yang berhubungan dengan epistemologinya. Mulla Sadra juga menempatkan beberapa tema-tema teknis ayat cahaya ini di

dalam cara tertentu sehingga penjelasannya sesuai dengan tingkatan-tingkatan evolusi dan memberi nama tingkatan-tingkatan tersebut. Keseluruhan proses evolusi ini terentang dalam beberapa tingkatan yang berbeda-beda, ada proses yang terjadi di dalam alam "penciptaan" (*al-'alam al-khalqiyyah*) dan ada yang terjadi di dalam alam "perintah" (*al-'alam al-'amriyyah*). Dan dalam hubungannya dengan setiap tingkatan dalam proses tersebut atau "dengan setiap hijab (*kiswah*) baru yang menutupinya dan setiap wujud baru yang dicapainya, terdapat nama-nama tertentu yang sesuai dengan keadaan tersebut." **[15)]**

Jika ayat cahaya dijelaskan di dalam konteks evolusi Mulla Sadra seperti di atas, maka pemahaman ayat tersebut adalah sebagai berikut. Pohon zaitun di dalam ayat cahaya menunjukkan makanan dan zat gizi yang dimakan oleh manusia dan kemudian masuk ke dalam tubuhnya. Ceruk menjadi simbol dari tubuh manusia karena sifatnya yang buram dan hitam. Tubuh ini menerima cahaya tidak samarata tergantung pada perbedaan tempatnya, apakah berada di bagian luar tubuh atau pada bagian-bagian tubuh yang tersembunyi. Adapun untuk kaca, ia menyimbolkan hati manusia yang berbentuk rongga yang menjadi tempat ruh *hewani*, yang dalam ayat cahaya diumpamakan sebagai minyak. Pelita menunjukkan ruh psikis (*al-ruh al-nafsaniyyah*) yang diterangi oleh jiwa manusia. Ruh ini, karena kedekatannya pada alam tak tampak dan alam *malakut*, maka minyaknya hampir-hampir bercahaya walaupun tidak ada api yang menyentuhnya. Sifat ini juga disebabkan oleh kenyataan bahwa esensi penyebab-penyebab (*al-'ilal al-dzatiyyah*) bukanlah sesuatu yang eksternal terhadap esensi akibat (*dzawat al-ma'lulat*). Di samping itu, ruh psikis yang menerima cahaya dari jiwa manusia, tidak memerlukan penyebab eksternal bagi esensinya meskipun ruh psikis tersebut memerlukan cahaya dari Akal Aktif. Seolah-olah, ruh psikis itu sudah cukup untuk dirinya sendiri, karenanya ia terlepas dari penyebab eksternal. **[16)]**

Mulla Sadra melanjutkan bahwa kaca di dalam ayat cahaya yang dijelaskan sebagai "bintang yang bersinar" merupakan perumpamaan dari "hati" karena ia disinari oleh dan diisi dengan cahaya ruh *hewani*. Ruh ini berasal dari pohon yang diberkahi, karena

materialnya, sebagaimana minyak yang diperoleh dari perasan zaitun, berasal dari saripati tumbuhan dan pepohonan setelah sekian tahapan transformasi. Melalui ayat ini, Allah memberikan sebuah permisalan tentang manusia yang memiliki iman kepadaNya dan manusia yang telah melewati tahapan-tahapan penyempurnaan melalui *'irfan* dan perjalanan kepadaNya. Tingkatan kesempurnaan tertinggi yang bisa dicapai oleh seseorang adalah suatu titik dimana dia bisa menjadi "Manusia Sempurna" (*al-insan al-kamil*), tentunya setelah dia melewati semua tahapan-tahapan yang dimulai dari "makanan" atau "saripati" yang disimbolkan dengan "pohon zaitun," sampai "bertemu denganNya" yang diumpamakan dengan "cahaya di atas cahaya." [17)] Oleh karena itu, kesempurnaan tertinggi dalam pandangan Mulla Sadra adalah maqam Manusia Sempurna yang merupakan sebaik-baik ciptaan dan hamba. (lihat bagan 1)

Setelah mendiskusikan secara panjang lebar mengenai perkembangan jiwa di dalam konteks transformasi menuju kesempurnaan, Mulla Sadra kemudian menjelaskan sifat-sifat dasar jiwa serta tubuh manusia dengan cara yang sistematik. Mulla Sadra menjelaskan masalah ini dengan memberikan rangkuman yang kurang lebih sama dengan para pendahulunya, khususnya pandangan Ibn Sina yang dijelaskan dengan rinci di dalam kitab *al-Syifa'* pada bagian pembahasan aspek psikologis (*al-nafs* atau *De Anima*). Namun, perbedaan penting di antara mereka di samping beberapa perbedaan lainnya adalah, menyangkut fakultas-fakultas dan fungsi jiwa yang dalam hal ini Mulla Sadra lebih menekankan pada hati dibandingkan Ibn Sina. Tentu saja, penekanan Mulla Sadra ini disebabkan oleh kecenderungannya terhadap *'irfan* dan sufisme, walaupun Sadra dikenal bukan salah seorang tokoh yang banyak terlibat di dalam sufisme tersebut. Menurut Mulla Sadra, organ pertama yang diciptakan pada tubuh manusia adalah hati yang sekaligus menjadi organ yang paling terakhir dihancurkan. Di dalam hati yang berbentuk daging inilah pertama kali muncul wujud awal (*nasy'at*) fakultas manusia yang memiliki tingkatan-tingkatan yang berbeda-beda dalam proses penyempurnaannya. Hati ini, yang dalam realitasnya adalah tubuh hewan, digunakan oleh jiwa melalui medium uap-uap halus (*the subtle vapors*) yang terpancar dari hati tersebut. Semua bagian tubuh yang lain diciptakan untuk melayani,

dan juga untuk melindungi hati ini. Itulah karenanya, hati diletakkan di bagian tengah pada tubuh manusia.

Ruh halus pertama yang dipancarkan dari hati adalah ruh hewani (*al-ruh al-haywani*) atau ruh hidup (*the vital spirit*). Selanjutnya ruh kedua tercipta dari yang pertama ini dengan wujud yang lebih halus, itulah ruh psikis (*al-ruh al-nafsaniyyah*) yang kemudian diikuti oleh ruh tumbuhan (*al-ruh al-nabatiyyah*), yakni fakultas dan dasar bagi pertumbuhan dan reproduksi. Setelah kesemua ruh tersebut terwujud, barulah tercipta jiwa hewani (*al-nafs al-haywaniyyah*).

Dari jiwa hewani diciptakan fakultas pertama, yakni fakultas indra (*the tactile faculty*) yang kemudian diikuti oleh jiwa-jiwa perasa (*al-nufus al-hissiyah*) menurut tingkatan-tingkatannya. [18)] Pada bagian ini, kita akan melihat kehati-hatian Mulla Sadra terhadap karakterisasi fakultas-fakultas indra (*al-quwwah al-hissiyyah* atau *mudrikah*) yang dibuat oleh Ibn Sina sebagai jiwa-jiwa indrawi, yang menunjukkan kekonsistenan Mulla Sadra di dalam sistem epistemologisnya. Hal itu karena, seperti yang akan kita lihat nanti, apa yang aktif di dalam proses persepsi dan penciptaan pengetahuan menurut Mulla Sadra adalah jiwa dan bukan fakultas-fakultas jiwa sebagaimana yang dipahami oleh banyak mazhab Peripatetik termasuk Aristoteles dan Ibn Sina. [19)] Oleh karena itu, penyebutan "jiwa-jiwa" fakultas-fakultas perseptif di dalam filsafat Mulla Sadra lebih tepat jika dihubungkan dengan terjadinya persepsi.

Dengan cara yang sama, Mulla Sadra juga menjelaskan dua fakultas lain yang diciptakan dari jiwa hewani sebagai "jiwa-jiwa imajinatif" (*al-nufus al-khayaliyyah*) dan "jiwa-jiwa estimatif" (*al-nufus al-wahmiyyah*), Sadra tidak menyebutnya sebagai "fakultas-fakultas imajinatif dan fakultas-fakultas estimatif (sebagaimana Ibn Sina). Dalam masalah ini, Mulla Sadra mengatakan:

> Di dalam jiwa hewani diciptakan berturut-turut jiwa-jiwa indrawi dengan semua tingkatan-tingkatannya, jiwa-jiwa imajinatif dengan semua tingkatan-tingkatannya, dan kemudian jiwa-jiwa estimatif juga dengan semua tingkatan-tingkatannya. Semua jiwa-jiwa ini sepenuhnya adalah jiwa hewani karena semuanya mempunyai hubungan dengan sifat-sifat hewan.

> Setelah itu diciptakan jiwa rasional malaikat (*al-nafs al-natiqah al-malakiyyah*) yang merupakan salah satu cahaya immaterial Allah yang terbentang dari alam semesta ini sampai ke alam akhirat. [20)]

Jiwa rasional menurut Mulla Sadra, memiliki beberapa tingkatan. Pada tingkatan pertama terdapat akal material pertama (*al-'aql al-hayulani*). Akal pertama adalah akal yang berfungsi sebagai benih dari pohon akal dan ma'rifat, dan sebagai biji buah-buahan pengetahuan '*irfan* dan iman. Dari akal pertama ini diciptakan akal persiapan (*al-'aql al-isti'dadi*) yang kemudian diikuti berturut-turut oleh akal dalam perbuatan (*al-'aql bi al-fi'l*), akal pemahaman (*al-'aql al-mustafad*), dan terakhir akal aktif (*al-'aql al-fa'al*). Dari keseluruhan akal ini, hanya akal aktif-lah yang berhubungan dengan objek-objek pahaman murni (*pure intelligibles*) dan cahaya, juga dari dalam akal aktif terpancar realitas wujud dan sifat-sifat yang paling dalam (*asrar*). [21)] Tentang tahap pemunculan dan perkembangan jiwa rasional, sampai saat ini Sadra kelihatannya mengikuti secara teknis pemahaman para pendahulunya jika sekiranya kita mengabaikan kehati-hatiannya dalam mengelaborasi dan modifikasinya yang mencolok untuk beberapa kasus tertentu. Namun, sampai sekarang belum jelas mengapa Mulla Sadra banyak merujuk secara literal kepada Ibn Sina dalam konsepnya tentang jiwa. Apakah hal itu disebabkan karena dalam pandangannya konsep tersebut sudah benar? Seperti yang akan kita dalam penjelasan berikutnya, keseluruhan epistemologi Mulla Sadra tidak memberikan suatu jawaban dalam masalah ini. Sesuatu yang mungkin menarik dalam pandangan Mulla Sadra dalam masalah ini bukanlah teori jiwa-nya Ibn Sina, tetapi lebih pada penjelasannya tentang jiwa dan proses penyempurnaannya. Yakni, setelah jiwa rasional diciptakan dari uap halus di dalam gumpalan hati pisik, ia kemudian melalui berbagai tahapan perkembangan dari jiwa tumbuhan, jiwa hewan, sampai semua tahapan untuk kemudian menjadi akal tertinggi. Proses ini merupakan tahapan-tahapan transformasi jiwa dari satu tingkatan ke tingkatan lainnya, atau yang dalam istilah Mulla Sadra, dari satu wujud ke wujud lainnya. Bagi Mulla Sadra, bukan fakultas yang menyempurnakan jiwa sebagaimana yang dipahami oleh Ibn Sina. Sebaliknya, penyempurnaan jiwa dilakukan oleh jiwa itu sendiri,

yakni ketika jiwa menjadi subjek dalam proses transformasi menuju kesepurnaan. Untuk itu, kami akan memberikan kutipan yang cukup panjang dari karya Mulla Sadra yang berjudul *Syawahid al-Rububiyyah*, tempat dimana Mulla Sadra pertama kali menggunakan istilah "jiwa Adam" (*al-nafs al-Adamiyyah*) untuk jiwa rasional, istilah yang kesempurnaan transformatifnya kemudian dijelaskan oleh Mulla Sadra di dalam bahasa yang relatif psikologis.

> Jiwa Adam, selama ia menjadi embrio di dalam rahim, maka ia masih merupakan jiwa tumbuhan. Ketika bayi dilahirkan oleh ibunya, sebelum mencapai kedewasaan formal (*al-bulugh al-suri*), jiwa Adam merupakan sebagian jiwa hewani dan sebagiannya lagi masih merupakan jiwa tumbuhan. Setelah itu, jiwa Adam menjadi jiwa rasional meskipun ia memiliki kesiapan secara potensial untuk mencapai batasan maksimal jiwa yang suci dan akal dalam perbuatan. Ketika jiwa Adam mencapai umur empat puluh, yakni waktu yang cukup untuk kematangan spiritual (*al-bulugh al-ma'nawiyyah*), jiwa Adam tadi menjadi jiwa yang suci, yakni jiwa yang dibimbing oleh pertolongan Ilahi (*al-tawfiq al-ilahi*).
>
> Embrio, selama ia masih berada dalam kandungan, maka secara aktual dia dalam keadaan tidur dan secara potensial dia adalah jiwa hewani. [22] Ketika dia sudah keluar dari rahim ibunya sampai mencapai kedewasaan, secara aktual dia adalah jiwa hewani dan secara potensial dia adalah jiwa manusia. Dan ketika dia sudah mencapai kedewasaan, maka secara aktual dia adalah manusia dan secara potensial dia adalah malaikat. [23]

Jelas kemudian bahwa Mulla Sadra sangat menekankan pertama-tama dan terutama pada masalah transformasi jiwa menuju kesempurnaan, bukan menjelaskan secara detail sifat-sifat fakultas-fakultasnya dan bukan pula masalah pembentukannya. Apapun istilah yang kita sebutkan dan apapun sifat yang kita nisbatkan, apakah disebut jiwa Adam ataupun jiwa rasional, hal itu tidak berbeda dalam pandangan Mulla Sadra kecuali bahwa kedua istilah tersebut mengacu pada subjek yang sama yakni realitas wujud manusia. Mulla Sadra kelihatannya menekankan masalah ini pada bagian lain karyanya yang dikutip di atas, dimana Sadra mengatakan

bahwa jiwa manusia terdiri dari tiga bagian dan setiap bagian tersebut menjadi bagian dari wujud yang berbeda. Yang pertama merupakan bagian dari substansi dunia ini, yang kedua menjadi bagian dari alam penantian (*barzakh*), dan yang ketiga menjadi bagian dari alam suci. Untuk menjelaskannya dengan cara yang lain, dapat dikatakan bahwa jiwa manusia itu berupa sifat (*tab'*) di dunia ini, adalah jiwa pada alam *barzakh*, dan akal pada alam yang ketiga dalam terminologi filsafat (*al-hikmah*) atau ruh di dalam istilah *syari'ah*. Kata Mulla Sadra, jika kamu menginginkan, kamu bisa menyebut "dada" untuk pertama, "hati" untuk yang kedua, dan "cahaya" untuk yang ketiga. [24)]

Mulla Sadra menambahkan bahwa karena jiwa manusia adalah realitas tunggal untuk wujud manusia, maka jiwa tersebut menjadi spesies tunggal di dalam wujud yang sekarang (alam dunia), sementara pada wujud kedua, yakni di alam *barzakh*, jiwa bisa menjadi beberapa spesies bahkan sampai jumlah yang tak terbatas meskipun pada akhirnya dapat dimasukkan ke dalam empat *genera*. [xi)] Jiwa tersebut bisa menjadi salah satu dari *genus* malaikat jika ia didominasi oleh sifat pengetahuan dan kearifan; atau salah satu dari *genus* setan jika ia dikuasai oleh sifat-sifat badaniyah dan nafsu; atau salah satu dari *genus* binatang buas jika didominasi oleh sifat amarah, dendam, dan keserakahan pada kekuasaan. [25)]

Mari kita kembali kepada penafsiran Mulla Sadra tentang ayat cahaya. Jika kita lihat kembali, maka Mulla Sadra menyebutkan tiga tingkatan jiwa dan akal dalam hubungannya dengan transformasi menuju kesempurnaan. Selanjutnya Mulla Sadra menegaskan pentingnya tahapan-tahapan evolusi ini bagi penyempurnaan manusia. Dengan cara yang mirip sufi, Mulla Sadra mengatakan

---

[xi)] Genera adalah bentuk jamak dari genus. *Genus* adalah suatu kategori yang membedakan sesuatu dengan yang lainnya; sedangkan *differensia*, atau spesies, adalah ciri-ciri khusus pembeda antara satu dengan yang lainnya dalam suatu *genus*. Pengelompokan ini diambil dari logika Aristoteles, dimana setiap genus merupakan salah satu dari kategori wujud dasar atau *al-ma'qulat al'asyr*, yakni sepuluh kategori Aristoteles. Lihat Dictionary of Islamic Philosophical Terms, Agustus 2002.

bahwa manusia seolah-olah berada dalam suatu perjalanan (*suluk*), mendaki semua tahapan-tahapan tersebut, sampai kemudian dia mencapai batas paling akhir darimana pada awalnya dia berasal. Di dalam perjalanan ini, di setiap tempat yang dia datangi, terdapat obat dan makanan tersendiri. Beberapa dari makanan dan obat yang memberinya kekuatan ini bisa datang dari tubuh dan sesuatu yang bersifat ragawi; beberapa lainnya berasal dari indra dan sesuatu yang bersifat indrawi; yang lain juga bisa berasal dari fantasi dan sesuatu yang bersifat imajinasi, terkaan, dan keyakinan; pun bisa berasal dari akal dan yang bisa dipahami oleh akal, dari penyaksian dan yang tersaksikan. Lebih dari itu, selama manusia berada di alam korporeal ini, maka dia harus menerima makanan yang sesuai dengan apa yang harus diberinya makanan, apakah itu bentuk, materi maupun fakultasnya. Dengan kata lain, bentuk harus diberi makanan oleh bentuk, materi diberi makanan oleh materi, fakultas harus diberi makanan oleh fakultas, dan indra diberi makanan dengan sesuatu yang bersifat indrawi. Di samping itu, setiap organ memerlukan takaran tertentu dalam makanan yang dibutuhkannya. [26)]

Setelah menjelaskan masalah ini, Mulla Sadra kemudian menggambarkan suatu analogi antara fungsi fakultas nutritif (*al-quwwat al-ghadiyyah*) di dalam tubuh dengan fungsi fakultas intelektif (*al-quwwah al-'aqilah*) di dalam jiwa. Untuk fakultas yang pertama, fungsinya adalah untuk memperkuat tubuh manusia melalui makanan pisik; sedangkan fakultas kedua berfungsi untuk memperkuat (*tajawwara*) jiwa dan esensinya dengan materi intelektual dan makanan yang memuat pengetahuan (*ilmiyyah*). Sadra kemudian mengembangkan bahwa ada suatu kesamaan antara tubuh dan jiwa di dalam masalah-masalah umum. Cara tubuh manusia mencapai kesempurnaan dengan instrumen-instrumen yang menyempurnakannya, sama dengan cara jiwa mencapai kesempurnaan tersebut dengan makanan spiritual (*nafsaniyyah*) dan gizi intelektual. [28)]

Dari pemahaman spesifik ini, Mulla Sadra mulai membahas fungsi jiwa yang berhubungan dengan peranan fakultas-fakultasnya dalam proses penyempurnaan. Jiwa, dengan perantaraan fakultas perseptif, membawa bentuk-bentuk indrawi ke dalam dirinya sendiri. Setelah

itu, proses pertama yang dilakukannya adalah mengurai bentuk-bentuk tersebut dari ketidakmurnian dan bagian-bagian materinya yang berlebihan dengan menggunakan fakultas pengatur (*mutasarrifah*). Proses yang dilakukan oleh jiwa dalam tahapan ini disebut "persepsi indra" (*al-ihsas*), yang pada dasarnya adalah operasi aktif (*tasarruf*) pada bagian jiwa dan menjadi penyempurnaan pasif bagi indra. [29)]

Jiwa selanjutnya melakukan proses lain terhadap bentuk (yang dibawa ke dalam jiwa melalui persepsi indra), yakni memisahkan bentuk tersebut dari materi yang masih dimilikinya dengan cara yang lebih sempurna. Inilah yang disebut "imajinasi" (*al-takhyil*) dan "representasi" (*taswir*). Mulla Sadra kemudian menegaskan, bahwa pada proses ini, bentuk tersebut sudah menjadi bentuk yang sempurna dan telah menjadi makanan bagi fakultas imajinatif, persis dengan objek indra yang menjadi makanan bagi fakultas indra.[30)] Jiwa kemudian melakukan proses lain terhadap bentuk tersebut, yakni melepaskannya dari materi dan semua aksiden-aksidennya. Tetapi, jika bentuk tersebut berhubungan dengan materi partikular, bentuk tersebut masih memiliki sedikit keterkaitan dengan materi tersebut. Proses inilah yang disebut "penilaian" (*tawahhum*). [31)]

Jika sesaat setelah proses "penilaian" jiwa melakukan proses lain, maka pada saat itu jiwa melepaskan bentuk tersebut dari semua keterhubungan terhadap materi dan aksiden-aksidennya, demikian juga dengan seluruh sifat-sifat tambahan (*attachments*) dan ketergabungannya dengan yang lain (*affiliations*). Dengan demikian, bentuk tersebut menjadi saripati murni, yang benar-benar menjadi objek pahaman bagi akal yang paling tinggi, yakni malaikat-malaikat Allah. Karena bentuk tersebut telah disucikan dari segala aspek materi dan keterhubungan dengan aksiden, maka bentuk tersebut menjadi siap untuk proses inteleksi. Inilah yang dikatakan oleh Mulla Sadra sebagai kearifan Allah "yang menciptakan fakultas intelektif untuk memahami ('*aqil*) dan untuk melakukan aktivitas terhadap objek indra dan menjadikannya dapat dipahami oleh akal (*ma'qul*) [32)]

Tentu saja, fakultas intelektif ini pada hakikatnya adalah jiwa rasional yang bagi Mulla Sadra adalah pelaku aktif (*active agent*) di dalam proses persepsi. Adapun fakultas-fakultas lain, misalnya imajinatif dan estimatif, kelihatannya berfungsi hanya di dalam penampakan saja, atau mungkin di dalam aktifitas pasif saja. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Mulla Sadra pada tempat yang lain, kapanpun jiwa menghubungkan dirinya dengan entitas indrawi, maka jiwa tersebut akan mengarahkan indra tertentu kepada objek tersebut sehingga indra akan serta merta membawa objek tersebut ke dalam jiwa tanpa perlunya waktu dan tanpa adanya usaha dan tantangan yang menghalanginya. Lebih dari itu, indra bahkan tidak dapat mengetahui jika objek indrawi itu mempunyai wujud eksternal. Inilah (hak) prerogatif jiwa yang paling utama. [33)]

Mulla Sadra juga mengatakan bahwa kelima indra atau fakultas yang dimiliki manusia, semuanya tunduk dan mengabdi kepada jiwa rasional, sebagaimana halnya ketundukan dan kepatuhan para malaikat kepada Allah Swt. Para malaikat tersebut, berbeda dengan manusia yang diberikan keinginan, tidak mempunyai pilihan dalam ketundukan tersebut. Ketaatan para malaikat kepada Allah menjadi suatu kebutuhan penting dan bagian dari wujud mereka sendiri. [34)]

Bahkan, Mulla Sadra menjelaskan pandangannya lebih jauh dengan mengabaikan teori Ibn Sina tentang abstraksi yang mensifatkan suatu aturan instumental yang sangat signifikan terhadap fakultas eksternal dan internal jiwa di dalam terjadinya persepsi indra dan penyerapan pengetahuan. Berbeda dengan pandangan Ibn Sina yang mengatakan bahwa fakultas-fakultas (manusia) memisahkan gambaran-gambaran dari objek eksternal kemudian mengirimkannya ke dalam fakultas internal yang selanjutnya dijadikan sebagai bentuk immaterial di dalam proses inteleksi oleh jiwa rasional, Mulla Sadra justru mempertahankan pendapat bahwa jiwa rasional sendirilah yang melakukan semua proses-proses tersebut dengan cara memerintahkan keterlibatan indra untuk mengirimkan bentuk-bentuk indrawi ke dalam jiwa rasional. Di dalam proses tersebut, jiwa menjadi pelaku aktif (*active agent*), sementara fakultas menjadi pelaku pasif di dalam ketaatan dan pengabdiannya kepada jiwa. Salah satu alasan mendasar Mulla Sadra dalam menolak teori

abstraksi Ibn Sina adalah, bahwa jiwa selama proses abstraksi berlangsung di anggap statis dan dan dalam keadaan istirahat sementara objek-objek persepsi dikirimkan dan ditransformasikan oleh fakultas-fakultasnya. [35)] Tentu saja, teori seperti ini menganggap bahwa jiwa menjadi tidak aktif dan tidak berbuat apa-apa (*inoperative*), sehingga Mulla Sadra kemudian menolaknya. Hal ini karena dalam pandangan Mulla Sadra, jiwa-lah yang menjadi pelaku fungsional ril dan selalu mengalami transformasi wujudal.

Sekali lagi, Mulla Sadra menolak pendapat umum bahwa jiwa adalah satu di dalam esensi dan derajat, dan bahwa objek persepsi bermacam-macam di dalam wujud dan berbeda di dalam abstraksi dan korporealitas. Mulla Sadra tidak menerima teori seperti ini, karena dalam pandangannya, setiap fakultas perseptif menjadi bentuk yang dipersepsinya selama proses persepsi aktualnya. [36)]

Dengan pembicaraan yang lebih mendalam, Mulla Sadra menjelaskan bahwa jiwa manusia mempunyai dua gerakan yang berbeda, gerakan pertama adalah penurunan dan yang kedua adalah peningkatan. Gerakan penurunan terjadi selama persepsi jiwa terhadap objek-objek indra, sementara gerakan pendakian terjadi ketika jiwa sedang memahami objek-objek akal. Mulla Sadra menjelaskan:

> Ketika jiwa manusia memahami objek-objek indra, maka jiwa tersebut turun ke level indra. Konsekuensinya, jiwa tersebut menjadi esensi (*'ayn*) fakultas penglihatan selama penglihatannya dan menjadi esensi fakultas pendengaran ketika sedang mendengar. Proses ini terjadi pada indra-indra berikutnya, sampai kepada fakultas terendah yang menyebabkan gerak pada otot dan jaringan tubuh. Dengan cara yang sama, jiwa manusia selama mempersepsi objek-objek akal, maka jiwa tersebut akan menanjak ke level dan menyatu dengan akal aktif melalui cara tertentu yang hanya orang-orang yang benar-benar memahami hakikat pengetahuan (*al-rasikhun fi al-'ilm*) yang dapat mengetahuinya. [37)]

Menurut Mulla Sadra, adalah sifat dasar jiwa manusia untuk dapat mempersepsi semua realitas penciptaan dan menyatukan dirinya

dengan realitas-realitas tersebut dalam penyatuan yang immaterial. Juga, adalah sifat dasar jiwa manusia untuk bisa menjadi akal yang sederhana (*a simple intellect*), dapat mengetahui dan mampu memahami. "Bentuk setiap wujud yang bisa dipahami oleh akal, demikian juga makna (*ma'na*) setiap eksisten korporeal, keduanya dapat menjadi wujud yang lebih tinggi tingkatannya dibandingkan dengan wujud pisiknya." [38)] Jiwa disatukan dengan setiap bentuk objek indra dan objek akal yang secara aktual dipersepsinya. Bahkan, penyatuan seperti ini menjadi keharusan bagi jiwa dalam penyatuannya dengan akal aktif. Mulla Sadra kelihatannya mempertegas pandangannya ini di dalam *Risalah Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul* dimana Mulla Sadra menjelaskan,

> Wahai orang-orang pandai dan berakal! Lihatlah entitas jiwa dan perhatikanlah tahapan-tahapan perkembangan dan wujud-wujud wujudalnya dengan hati-hati. Jiwa, pada setiap tahapan perkembangannya, akan menjadi wujud yang menyatu dengan kelompok eksisten yang mempunyai tahapan perkembangan yang sama. Artinya, jiwa yang menyatu dengan tubuh akan bersifat seperti tubuh; yang menyatu dengan indra akan bersifat seperti indra; yang menyatu dengan imajinasi akan bersifat seperti imajinasi; dan ketika menyatu dengan akal akan bersifat seperti akal. Hal inilah yang menjadi sebab mengapa Allah berfirman di dalam Alquran: "Dan tiada satupun jiwa (*nafsun*) yang dapat mengetahui di bumi mana dia akan mati." (QS. 31:34) Ketika jiwa tersebut menyatu dengan alam, maka ia akan menjadi esensi (*'ayn*) bagian-bagiannya (*the limbs*). Ketika jiwa menyatu dengan indra secara aktual, ia akan menjadi esensi bentuk-bentuk yang diimajinasikannya. Proses ini akan terjadi terus menerus sampai jiwa tersebut secara aktual mencapai tingkatan yang selevel dengan akal, tingkatan dimana ia akan menjadi esensi bentuk-bentuk objek akal yang secara aktual telah mewujud di dalamnya. [39)]

Jika kita merangkum semua yang telah dijelaskan oleh Mulla Sadra tentang sifat-sifat jiwa dan proses penyempurnaannya dalam tulisan ini, maka kita dapat membuat kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, jiwa adalah materi tubuh yang terpancar sebagai uap-uap halus di dalam hati yang berbentuk gumpalan. Meskipun di dalam esensinya jiwa adalah suatu entitas spiritual tanpa adanya ekstensi, namun jiwa mengandung semua fakultas-fakultas makrokosmos secara universal. **Kedua**, jiwa yang mengada di dalam aktualitas melalui dirinya sendiri, juga merupakan suatu wujud substansial yang memahami (*substansial perceiving being*). Karena dengan sifat dasarnya yang dapat memahami, jiwa tidak meminta bantuan kepada fakultas-fakultasnya dalam suatu persepsi, tetapi justru mempersiapkan kondisi untuk realisasi aktualnya dalam mempersepsi bentuk-bentuk. **Ketiga**, ketika jiwa secara aktif sedang melakukan suatu persepsi, maka ia memasuki suatu kondisi perubahan transformasional, apakah perubahan itu merupakan gerakan penurunan dalam hubungannya dengan objek-objek indra, ataupun gerakan peningkatan dalam hubungannya dengan objek-objek akal. Selama proses ini, jiwa tersebut menyatu dengan setiap bentuk yang dipersepsinya dan setiap objek akal yang dipahaminya. Dan karena penyatuan tersebut adalah penyatuan immaterial, maka jiwa menjadi esensi fakultas ketika terjadi persepsi tersebut dan bahkan menjadi bentuk atau objek akal yang secara aktual telah dipersepsinya. Tentu saja, proses ini menjadi proses penyempurnaan jiwa itu sendiri.

Pertanyaan yang masih harus dijawab adalah masalah loci (wadah) atau substrat (*substrate*) bentuk-bentuk, jika loci tersebut memang ada. Dengan kata lain, dimana bentuk-bentuk tersebut berada sebelum dan sesudah persepsi? Apakah bentuk-bentuk tersebut inheren di dalam objek eksternal? Dimana bentuk-bentuk tersebut bisa ditemukan secara aktual? Mulla Sadra tidak memberikan jawaban eksplisit terhadap pertanyaan-pertanyaan ini di dalam tafsirnya tentang ayat cahaya; namun, Mulla Sadra kelihatannya telah menyinggung masalah ini secara implisit bahwa efek tidak mewujud secara esensial maupun inheren di dalam objek pisik, efek tersebut hanya mewujud secara aksidental saja. Tujuan utama Mulla Sadra dalam membahas ayat cahaya seperti yang kita lihat dalam tulisan ini, bukanlah untuk mendiskusikan pertanyaan-pertanyaan tadi, tetapi Mulla Sadra lebih menitikberatkan penafsiran ayat cahaya secara mendalam hanya untuk menjelaskan kemandirian jiwa serta

penyempurnaannya. Dan karena masalah ini telah dijelaskan secara rinci di dalam penjelasan tentang *al-Asfar* yang ditulis oleh Fazlur Rahman [40)] serta beberapa peneliti kontemporer lainnya, [41)] maka kita akan menyinggung masalah ini secara ringkas saja dengan merujuk pada karya-karya Mulla Sadra yang lain dan dari sudut pandang penyempurnaan jiwa.

Di dalam epistemologi mazhab Peripatetik, secara umum disebutkan ada tiga elemen yang berperan di dalam setiap persepsi: objek, organ indra atau fakultas, dan jiwa. Fungsi fakultas adalah melakukan kontak pertama dengan objek dan kemudian mengabstraksikan gambaran objek tersebut, lalu mengirimkannya ke dalam fakultas-fakultas penghubung untuk proses selanjutnya sampai gambaran objek tersebut menjadi bentuk murni yang bisa dipahami oleh jiwa rasional. Seperti yang telah kita jelaskan, tidak demikian pandangan Mulla Sadra dalam hal ini. Bagi Mulla Sadra, meskipun organ indra memegang peranan sebagai media dalam suatu persepsi, namun bentuk-bentuk yang dipahami yang menjadi pengetahuan bukanlah bentuk-bentuk yang mewujud secara eksternal, Mulla Sadra juga berpendapat bahwa bentuk-bentuk tersebut tidak masuk ke dalam organ indra selama persepsi terjadi. Keterlibatan organ-organ indra sebagai penghubung dengan objek hanyalah untuk proses persiapan, sebagaimana yang dikatakan oleh Fazlur Rahman, "suatu kondisi bagi proyeksi bentuk dari dalam jiwa." [42)] Lebih jelasnya, menurut Mulla Sadra, di dalam persepsi indra, jiwa menciptakan bentuk-bentuk yang berkorespondensi dengan objek material eksternal ketika objek tersebut mempengaruhi organ indra. Sebagai contoh, objek yang kita sentuh, akan mempengaruhi organ peraba. Pengaruh ini akan mempersiapkan kondisi tertentu, yang kemudian dalam kondisi tersebut, jiwa akan menciptakan bentuk yang berkorespondensi dengan bentuk eksternal objek yang teraba tadi. Dengan demikian, bentuk-bentuk yang dipahami tadi tidaklah inheren di dalam objek-objek eksternal yang kemudian dipisahkan oleh indra. Inilah yang dijelaskan oleh Mulla Sadra dengan contoh yang khusus,

> Bentuk-bentuk yang dilihat tidak tersimpan di dalam objek-objek penglihatan, tidak juga tersimpan sebagai gambaran-

> gambaran pada permukaan atau di dalam ruang objek-objek tersebut sebagaimana yang dipahami oleh mazhab Naturalis. Bentuk-bentuk tersebut juga bukan suatu eksisten yang berada di luar cahaya penglihatan dan menyatu dengan individual eksternal seperti yang dipahami oleh matematikawan. Bentuk-bentuk tersebut juga bukanlah eksisten di alam *mitsal* (alam ide) sebagaimana yang dipahami oleh mazhab iluminasionis. Sebaliknya, bentuk-bentuk tersebut mewujud di alam ini, tidak secara esensial tetapi aksidental. Dan wujud yang dimiliki bentuk-bentuk tersebut adalah bayangan wujud individual eksternal, yang tidak berbeda dengan alam penciptaan. [43)]

Karena bentuk-bentuk tersebut tidak eksis secara eksternal, maka Mulla Sadra merasa tidak perlu membicarakan "penerimaan" (*receptivity*) jiwa. Bagi Mulla Sadra, yang harus dibicarakan adalah "kreatifitas" jiwa karena pada hakikatnya jiwa adalah pencipta dan pengaktual bentuk-bentuk yang dapat dipahami *per se*. Menjadi tidak perlu pula untuk memperhatikan bahasan Ibn Sina tentang "kejadian" (*occurence, husul*) bentuk-bentuk terhadap jiwa. Pandangan Ibn Sina ini hanya mungkin kita bahas jika kita ingin memperjelas doktrin Mulla Sadra tentang penyatuan (*ittihad*) sebagaimana yang dijelaskannya sendiri,

> Tetapi jiwa "menerima" bentuk-bentuk (objek pahaman) yang telah ada sebelumnya di dalam dirinya sendiri melalui proses pengingatan kembali (*al-hifz*) dan pemanggilan (*al-istijab*). Dalam hal ini, tidak ada inkonsistensi antara "penerimaan" (*qabuluha*) dan "penciptaan" (*fi'luha*) bentuk-bentuk ini oleh jiwa, karena pada saat yang sama dan dengan cara yang sama, jiwa menciptakan dan menerima bentuk dan gambaran (*al-amtsal*) tadi dalam wujudnya masing-masing. Oleh karena itu, semua pengetahuan (tentang objek-objek akal) Prinsip Pertama dan Atribut-atributnya yang tersatukan dengan cara ini, mewujud di dalam jiwa dan oleh jiwa karena "penerimaan" jiwa bukan berarti kesiapan potensial (*al-quwwat al-'isti'dadiyyah*) dan bukan pula sebuah kemungkinan (untuk menerima hanya satu bentuk khusus saja, sebagaimana dengan penerimaan bentuk-bentuk material di alam eksternal yang hanya bisa diterima satu bentuk saja). [44)]

Seperti yang dikatakan oleh Morris, "kreatifitas esensial jiwa (*al-khallaqiyya al-nafs*) di dalam proses persepsi, merupakan prinsip paling dasar di dalam epistemologi Mulla Sadra." [45)] Di dalam terminologi teknis Mulla Sadra sendiri, kita mungkin dapat menggabungkan antara kreatifitas dan reseptifitas jiwa di dalam satu prinsip tunggal, sebagaimana Mulla Sadra sendiri telah menggabungkan bentuk indrawi aktual dan jiwa yang memahami secara aktual. Karena itu, seseorang bisa menyebutkan identitas-identitas lain untuk menunjukkan penyatuan di atas dengan istilah yang lain pula: wujud dan cahaya; pengetahuan dan wujud; objek indra dan persepsi indra (*the sentient*); yang diimajinasikan dan imajinasi; akal dan objek akal. Semua penggabungan ini adalah hasil dari transformasi substantif yang membawa wujud pada derajat kesempurnaan yang paling tinggi.

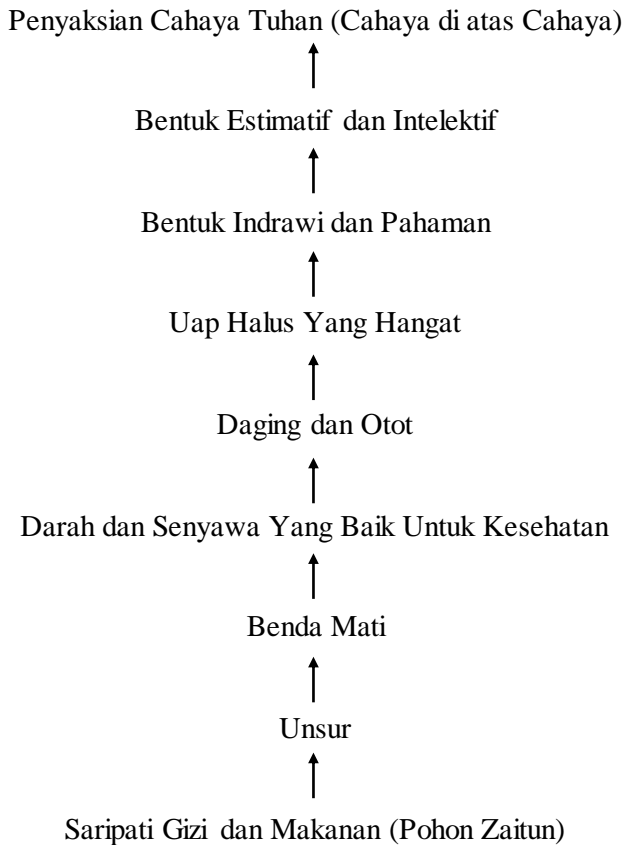
Bahkan, penyatuan jiwa dengan semua bentuk objek akal meniscayakan penyatuan jiwa dengan akal Aktif. [46)] Penyatuan ini memiliki dimensi transendental di dalam filsafat Mulla Sadra. Bagian berikut menjelaskan dimensi tersebut.

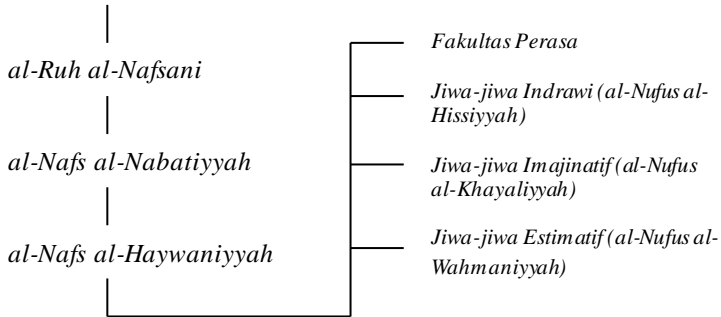
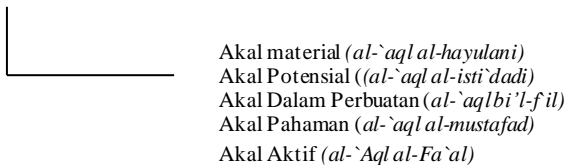
> Hikmah dibalik penyatuan (*ittihad*) adalah bahwa ketika Allah menciptakan "suatu penyatuan intelektif" yakni alam akal dan "suatu kejamakan korporeal" yakni alam indra dan alam imajinasi, maka pertolongan Tuhan (*al-'inayah al-ilahiyyah*) membutuhkan diciptakannya "kesatuan wujud" (*nasy'atun jami'atun*) yang melaluinya segala sesuatu yang ada di dunia ini dapat dipahami. Oleh karena itu, Allah menanamkan suatu fakultas yang halus di dalam jiwa yang esensinya sesuai dengan "penyatuan komprehensif" ini. Dengan perantaraan fakultas yang sesuai, jiwa dapat memahami "penyatuan" tersebut, yakni dengan Akal Aktif. (Allah juga menanamkan di dalam jiwa suatu fakultas material dan korporeal lain yang berkorespondensi dengan kejamakan korporeal (*corporeal plurality*) sehingga jiwa pun dapat memahami objek korporeal tersebut sebagamana adanya. Namun, karena ketidaksempurnaan dan kekurangan jiwa sehingga ia didahului kejamakan korporeal di dalam tahap awal penciptaan, maka penyatuan intelektifnya masih merupakan entitas potensial sementara kejamakan korporealnya sudah menjadi entitas aktif.

> Akan tetapi, jika esensi dan aktualitas jiwa sudah mengalami penguatan, maka sisi penyatuan itu akan meliputinya. Konsekuensinya, jiwa kemudian menjadi akal dan dan objek akal sekaligus setelah menjadi indra dan objek indra terlebih dahulu. Dengan demikian, jiwa mengalami suatu gerakan substansial (atau transformasi) dari wujud pertama menjadi wujud kedua dan seterusnya. [47)]

Sebagai ringkasan, di dalam setiap jenis persepsi, terdapat suatu transformasi yang di dalamnya subjek yang mempersepsi (*the percipient agent*) ditransformasikan dari level eksisitensinya ke level yang dipersepsinya dimana pada proses ini subjek dan objek persepsi akan menyatu satu sama lain. Karena jiwa menjadi pemimpin pelaku aktif dan ia menyatu dengan "semua fakultas," [48)] maka semua transformasi ini terjadi di dalam jiwa itu sendiri yang menyebabkannya menjadi sumber semua kesempurnaan (*al-kamalat*) dan akibat-akibat (*al-atsar*). Dalam hal ini, fakultas-fakultas adalah wujud-wujud (*syu'un*) atau manifestasi (*mazahir*) jiwa. [49)] Itulah karenanya Mulla Sadra sangat keras dalam tesisnya bahwa "satu-satunya kesempurnaan jiwa adalah ketika ia mengaktualkan (atau menciptakan, *taf'alu*) bentuk-bentuk dan ketika ia membuat bentuk-bentuk tersebut "dapat dipahami" (*mudrikatun*) oleh jiwa itu sendiri." [50)] Dengan demikian, jiwa mencapai kesempurnaan bukan hanya dengan mengontrol semua indra dan fakultasnya, tetapi juga dengan menjadi pelaku aktifitas terhadap objek-objek indra, yakni dengan menghadirkan objek-objek indra tersebut di dalam dirinya sendiri, menjadikannya objek pahaman akal (*ma'qul*) sekaligus menjadikannya sebagai subjek yang memahami (*'aqil*).[51)]

BAGAN 1

EVOLUSI KESEMPURNAAN
Penyaksian Cahaya Tuhan (Cahaya di atas Cahaya)
Bentuk Estimatif dan Intelektif
Bentuk Indrawi dan Pahaman
Uap Halus Yang Hangat
Daging dan Otot
Darah dan Senyawa Yang Baik Untuk Kesehatan
Benda Mati
Unsur
Saripati Gizi dan Makanan (Pohon Zaitun)

BAGAN 2

DERAJAT-DERAJAT JIWA

Catatan

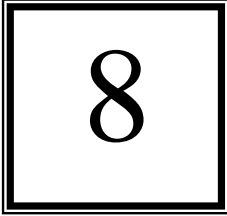
1. Mohsen M. Saleh, “The Verse of Light: A Study of Mulla Sadra’s Philosophical Qur’an Exegesis,” disertasi Ph.D., Temple University, 1994; S. H. Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy* (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997), lihat contoh bab 7 "The Qur’anic Commentaries of Mulla Sadra. hal. 123-135.
2. Mulla Sadra, “Fi Dhayli Ayat al-Amanah,” *Majmu`a-i Rasa`il Falsafi Sadr al-Muta’allihin (The Complete Philosophical Treatises of Sadr al-Din Muhammad al-Shirazi),* editor. Hamid Naji Isfahani (Tehran: Intisyarat-i Hikmat, 1999), hal. 361.
3. Risalah dengan naskah teks bahasa Arab yang lengkap, dengan terjemahan bahasa Persia, sekarang sudah diterbitkan ulang: Sadra, *Tafsir-e Aya-e Nur*, penerjemah dan editor Muhammad Khuwaja. Tehran: Intisharat-i Mawla, 1362. Selanjutnya, risalah ini disebut sebagai *Tafsir* di dalam tulisan ini. Risalah ini juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Mahmoud Salih di dalam disertasi Ph.D.nya yang tidak diterbitkan. Silahkan lihat informasi bibliografinya pada nomor 1 di atas.
4. Sebagai contoh, lihat *al-Asfar*, 1/18, 22, 104; 3/513; *al-Waridat al-Qalbiyyah fi Ma`rifat al-Rububiyyah*, editor, penerjemah (ke dalam Bahasa Inggris), dan catatan oleh Ahmad Shafi`iha, Tehran: Iranian Academy of Philosophy, 1979, hal. 85-86; *al-Mazahir al-Ilahiyyah*, editor S. Jalal al-Din Asytiyani, Danishgah-e Masyhad, tanpa tahun. hal. 25-26.
5. Di dalam defenisi al-Ghazali terlihat pernyataan yang lebih sufistik, "yankashif", yang berarti "tersingkap" dan bukan "yuzhar" (mewujudkan) yang dikutip oleh Sadra di dalam *Tafsir*nya. Lihat al-Ghazali, *Mishkat al-Anwar*, penerjemah (ke dalam Bahasa Inggris), pengantar dan catatan oleh David Buchman. (Pruvo: Brigham Young University Press, 1998), hal. 19; Sadra, *Tafsir*, hal. 142.
6. Sadra, *Tafsir*, hal. 147.
7. Bandingkan dengan pensifatan figuratif cahaya terhadap Tuhan sebagai “kebaikan dan penyebab kepada kebaikan” oleh Ibn Sina. Lihat juga *Fi Ithbat al-Nubuwwat,* editor, pengantar, dan

catatan oleh M. Marmura, edisi kedua. (Beirut: Dar al-Nahar, 1991), hal. 49.

8. Sadra, *al-Mazahir al-Ilahiyyah fi Asrar al-Ulum al-Kamaliyya*, hal. 25. Selanjutnya kitab ini disebut sebagai *Mazahir* saja.
9. Ankarawi juga menulis tafsir dalam bahasa Arab tentang ayat cahaya dengan judul *Misbah al-Asrar*, yang telah dipersiapkan oleh penulis untuk diterbitkan dalam edisi kritik bersama terjemahan bahasa Inggrisnya. Buku ini sedang dalam proses penerbitan (pada tahun 2000).
10. Sadra, *Tafsir*, hal. 148.
11. Sadra, *Tafsir*, hal. 162; Bandingkan dengan terjemahan Saleh dalam bahasa Inggris, hal. 151-152.
12. Sadra, *Tafsir*, p. 164; Bandingkan dengan terjemahan Saleh dalam bahasa Inggris, hal. 153-4. Juga lihat tulisan Ibn Sina sendiri tentang penafsiran ini di dalam *al-Isharat wa al-Tanbihat ma`a Sharh Nasir al-Din al-Tusi*, editor S. Dunya (Mesir: Dar al-Ma`arif, 1957-1958), vol. 2, hal. 364-367.
13. Sadra, *al-Mazahir*, hal. 54.
14. Ibid., hal. 52.
15. Sadra, *Tafsir*, hal. 162.
16. Ibid., hal. 162-163.
17. Ibid., hal. 162.
18. Sadra, *Tafsir*, hal. 160.
19. Kelihatannya istilah Ghazali sama dengan Mulla Sadra, ketika Ghazali menyebut istilah-istilah tersebut sebagai ruh indrawi (*al-ruh al-hassas)* dan ruh imajinal (*al-ruh al-khayali)*. Lihat. *Mishkat*, hal. 36.
20. Sadra, *Tafsir*, hal. 160; Bandingkan dengan terjemahan Saleh dalam bahasa Inggris, hal. 143.
21. Ibid.
22. Juga bisa disebut sebagai "tidur secara aktual dan hidup secara potensial."
23. Sadra, *Risalah Syawahid al-Rububiyyah,* hal. 290-291. Bandingkan. *Asfar*, vol. 8, hal. 245.
24. Sadra, *Syawahid,* hal. 291.
25. Ibid., hal. 292.
26. Sadra, *Tafsir*, hal. 160-161.
27. Ibid., hal. 161.

28. Ibid.
29. Ibid.; Terjemahan Saleh, hal. 147.
30. Sadra, *Tafsir*, hal. 162.
31. Ibid.
32. Ibid.
33. Sadra, *Syawahid*, hal. 315.
34. Ibid., hal. 313.
35. Sadra, "Risalah Ittihad al-`Aqil wa'l-Ma`qul," *Majmu`a-i Rasa'il Falsafi Sadra al-Muta`allihin (Risalah Lengkap Filsafat Sadra al-Din Muhammad al-Shirazi)*, editor Hamid Naji Isfahani, (Tehran: Intisharat Hikmat, 1999), hal. 74.
36. Ibid.
37. Sadra, *Syawahid*, hal. 292.
38. Sadra, *Ittihad*, hal. 98.
39. Sadra, *Ittihad al-`Aqil wa'l-Ma`qul*, hal. 74-75.
40. Idem. *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: SUNY, 1975), hal. 210-229.
41. Sebagai contoh, lihat Mohammad J. Zarean, "*Sensory and Imaginal Perception Acording to Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) 1569-1640*," M.A. Thesis (Montreal: McGill University, 1994; Sayyed M. R. Hejazi, "*Knowledge by Presence (*al-`ilm al-huduri*): A Comparative Study Based on the Epistemology of Suhrawardi (m. 587/1191) dan Mulla Sadra Shirazi (m. 1050/1640)*," M.A. Thesis (Montreal: McGill University, 1994.); Ali Misbah, "*Human Cognitive Development in the Transcendental Philosophy of Sadr al-Din Shirazi and the Genetic Epistemology of Jean Piaget*," M.A. Thesis (Montreal: McGill University, 1994.)
42. Idem. *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 224.
43. Sadra, *Syawahid*, hal. 292.
44. Sadra, *Kitab al-`Arshiyyah* (Isfahan: Intisharat-i Mahdawi, 1962), hal. 68. Kutipan ini diambil dari James W. Morris, *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra* (Princeton: Princeton University Press, 1981), hal. 244-245.
45. Idem., op. cit., hal. 244, n. 293.
46. Sadra, *Ittihad*, hal. 98.
47. Sadra, *Ittihad*, hal. 75.

48. Dalam istilah Mulla Sadra sendiri adalah: "*an-nafs fi wahdatiha kullu'l-quwa*." *al-Asfar*, 4/1, hal. 51, 120-123. kita dapat membandingkan dengan pernyataan Suhrawardi, "*nur isfahbad his jami`u'l-hawass*," (cahaya Isfahbad, yakni jiwa rasional, adalah indra dari semua indra). *Hikmat al-Ishraq*, hal. 227.
49. Sadra, *al-Asfar*, 4/1, hal. 136-136.
50. Sadra, *`al-Arshiyyah*, p. 68; Morris, *Wisdom*, hal. 245.
51. Sadra mengatakan: "Inilah kearifan sang Pencipta" *Tafsir*, hal. 162.

8

Filsafat Kenabian

Abstrak

Dalam pandangan Mulla Sadra, *maqam* [i)] dan *manzil* [ii)] wujud manusia berkorespondensi dengan kualitas fakultas persepsinya. Pada bagian akhir *masyhad* dari *asy-Syawahid al-Rububiyyah*, "Tentang Kenabian dan Kewalian," Mulla Sadra menjelaskan empat tahapan perjalanan

i) *Maqam* (jamak, *maqamat*) secara literal artinya "tempat berdiri," atau "*station*" dalam bahasa Inggris. Secara istilah, *maqam* dapat diartikan sebagai kesadaran permanen jiwa manusia dalam mencapai pengetahuan tentang Allah. Menurut Abul Hasan 'Ali al-Hujwiri, seorang sufi Persia yang meninggal 469/1077, *maqam* adalah keteguhan seseorang untuk menempuh jalan spiritual.

ii) *Manzil* (jamak, *manazil*) adalah suatu istilah yang menunjukkan tahapan-tahapan perjalanan spiritual manusia. Pada beberapa literature, kata *maqam* dan *manzil* diartikan sama, namun dalam beberapa literatur yang lain juga masih dibedakan. Pada bagian ini kami menterjemahkan *maqam* sebagai capaian (dari kata *station*) dan *manzil* adalah tahapan perjalanan (dari kata *way-station*).

manusia yang sesuai dengan empat tingkatan persepsi. Di dalam tiga tingkatan pertama, manusia memperoleh pengetahuan hanya melalui fakultas indra, imajinasi (*khayal*) dan pemahaman (*wahm*). Jika manusia tidak mempunyai persepsi, maka dia mirip dengan ulat, binatang yang bodoh, atau maksimal seperti binatang yang pintar. Hanya pada tahapan perjalanan yang keempat manusia benar-benar menjadi manusia, ketika dia mampu melihat apa yang ada dibalik bentuk-bentuk pahaman yang dikirimkan oleh fakultas-fakultas persepsi. Untuk bisa melihat dibalik bentuk-bentuk tersebut, seseorang harus menyempurnakan fakultas-fakultas persepsinya. *Maqam* dimana fakultas-fakultas manusia telah disempurnakan, disebut oleh Mulla Sadra sebagai "*maqam* malaikat." Siapapun yang telah mencapai maqam ini berarti telah mencapai batas penyempurnaan manusia, merekalah para Nabi dan Wali. Bagi mereka, fakultas persepsi telah mencapai kesempurnaan yang akhirnya bisa membantu dan bukan hijab lagi, "melihat segala sesuatu di dalam hakikatnya" melalui akal. Mereka dapat menyaksikan realitas-realitas dasar (*archetypal realities*) tanpa suatu perantara atau refleksi. Melalui kekuatan *hads* (intuisi metafisik), [i] akal dihubungkan ke alam *malakut* sehingga semua objek pahaman dapat diketahui dengan cepat dan jelas. Akhirnya, semua *maqam* dan *manzil* yang berada di bawah batas kesempurnaan ini dianggap sebagai ketidakmampuan untuk memahami karena kekurangan dan ketidaksempurnaan *hads*. Oleh karena itu, jalan penyempurnaan spiritual adalah jalan penyempurnaan fakultas-fakultas persepsi sampai seseorang bisa melihat hakikat di balik bentuk-bentuk yang dipahami oleh indra, imajinasi dan estimasi, sampai pada pemahaman objek-objek oleh akal. Siapapun yang telah mencapai *maqam* ini, dia akan menjadi seorang wali ataupun seorang nabi, yakni mereka yang telah memahami objek-objek akal di dalam objek-objek indra dan mampu membawa objek-objek indra menjadi objek-objek akal.

****

[i] Yakni kemampuan pikiran untuk membuat kesimpulan dari gambaran objek-objek, atau kemampuan untuk melihat hubungan antara premis-premis dan kesimpulan melalui iluminasi mental.

Kenabian (*nubuwwah*) adalah sebuah persoalan filosofis, khususnya di dalam filsafat Islam. Karena tidak adanya pengakuan tentang personifikasi kenabian di dalam pemahaman terhadap dunia pada masa Yunani kuno, akhirnya masalah kenabian ini tidak pernah dibahas sama sekali di dalam filsafat Yunani. Tradisi Kristiani pun demikian, mereka lebih banyak berfokus pada usaha-usaha intelektual untuk menjelaskan sifat-sifat (ketuhanan) Kristus dan konsep Trinitas, sehingga tentu saja para teolog dari kalangan mereka tidak pernah mengembangkan secara khusus penjelasan tentang kenabian, mereka lebih banyak mengembangkan Kristologi dan Teologi Trinitas. Dengan demikian, ketika para filosof Muslim membahas masalah ini, tentu saja mereka mencari pijakannya di dalam wilayah filosofis yang benar-benar baru. Beberapa filosof Muslim yang awal, misalnya Ibn Sina dan al-Farabi, lebih banyak mengacu pada pandangan Peripatetik mereka, membahas konsep kenabian di dalam konteks pemahaman rasional fakultas kognitif manusia yang didalamnya akal pahaman (*al-'aql al-mustafad*) diisi dengan realitas objek-objek akal (*al-ma'qulat*) melalui hubungan (*ittisal*) dengan akal aktif (*al-'aql al-fa'al*). Dan pada akhirnya, mereka menjelaskan konsep kenabian hanya sebagai kesempurnaan akal pasif saja.

Meskipun filsafat Mulla Sadra menggunakan model dan beberapa istilah teknis yang sama, namun Mulla Sadra berbeda dengan para pendahulunya; dalam hal ini, Sadra menjelaskan filsafat bukan hanya sebagai penyempurnaan persepsi, tetapi juga sebagai penyempurnaan wujud – dan bahwa wujud Nabi adalah ciptaan yang paling sempurna yang melaluinya semua ciptaan diatur dan dijaga. Dengan demikian, para nabi adalah puncak penciptaan sehingga dengan memahami fungsi kenabian manusia dapat memahami dirinya. Hal ini terungkap dalam tradisi filsafat Islam yang mengatakan bahwa "tema-tema filsafat berasal dari cahaya kenabian." Di dalam filsafat Mulla Sadra, filsafat dan kenabian mempunyai tujuan fundamental yang sama: "(yakni) untuk mengetahui sesuatu dalam hakikatnya." Di dalam bagian awal kitab *al-Asfar* Mulla Sadra menulis, "Ketahuilah bahwa filsafat adalah kesempurnaan jiwa manusia untuk mengembangkan kemungkinan kemanusiaannya melalui persepsi terhadap realitas-realitas maujud sebagaimana hakikat dan nilai

wujudnya, pengetahuan yang diperoleh melalui pembuktian, bukan melalui pendapat dan riwayat (saja)." [1] Sadra kemudian menghubungkan pendapatnya ini dengan doa Rasulullah Saww yang sangat terkenal, "Ya Allah, tunjukkanlah kepadaku segala sesuatu sebagaimana adanya!" dan doa Nabi Ibrahim as "Ya Allah, berikanlah aku hikmah!." [2]

Dengan demikian, kenabian dan filsafat mempunyai titik akhir yang sama dalam pencapaian tingkatan tertinggi, yakni akal (*al-'aql*); nabi dan filosof memahami realitas-realitas akal tanpa perlu perantara lagi. Di samping itu, di dalam *asy-Syawahid al-Rububiyyah*, Mulla Sadra juga memberikan informasi penting lainnya tentang dimensi kenabian yang menunjukkan garis pemisah yang jelas antara kenabian dan filsafat. Filosof yang benar berperan di dalam penyempurnaan akal, namun berbeda dengan nabi, fakultas imajinasi (*khayal*) mereka tidak sempurna. Melalui kesempurnaan akal dan fakultas imajinasinya, para nabi mentransformasikan realitas-realitas akal ke dalam representasi imajinal yang dapat menyingkap hakikat realitas manusia. Namun para filosof, mereka hanya mempunyai akal yang sempurna yang dengan itu mereka bisa menyaksikan hakikat realitas. Oleh karena itu, meskipun filosof tersebut dapat mengetahui hakikat segala sesuatu, namun tanpa adanya bimbingan wahyu, mereka tidak akan bisa mengetahui bagaimana harus hidup sesuai dengan realitas-realitas tersebut. Dalam keadaan ini, nabi hadir sebagai perantara wahyu, sementara para filosof hanya bisa mengambil bagian di dalamnya melalui inspirasi (*ilham*).

****

Perhatian Mulla Sadra yang paling besar (terhadap tema kenabian) dapat ditemukan di dalam bab terakhir *asy-Syawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah* (Penyaksian-penyaksian Rububiyyah di dalam Tahapan-tahapan Perjalanan Spiritual) yang berjudul "Tentang Kenabian dan Kewalian." Karya ini, yang lebih dikenal dengan sebutan *Syawahid* saja, dianggap sebagai karya filosofis Mulla Sadra yang terakhir sehingga memuat pemahaman filosofisnya yang sudah sangat matang. Karya ini dibagi dalam lima bagian

panjang yang berjudul “Loci-Loci Penyaksian” (*masyahid*, bentuk jamak dari *masyhad*) yang dijelaskan di dalam *syarah* Sabzawari sebagai “titik pertemuan penyingkapan diri dan tempat manifestasi yang membagi hati menjadi lokus manifestasi, lokus penyaksian dan lokus bagi penyingkapan diri cahaya wujud, bahkan untuk penyingkapan pengetahuan, karena subjek bagi hikmah ilahiyyah adalah realitas wujud….” [3] Setiap lokus dibagi lagi menjadi beberapa “peyaksian” yang lebih kecil, sebagai petunjuk dan penjelasan. Dan setiap penyaksian disusun dari beberapa “iluminasi” (*isyraqat*) yang “sebanyak penyingkapan-penyingkapan diri dan cabang-cabang ilham.” [4]

Lokus penyaksian terakhir diberikan khusus untuk (fungsi) kenabian. Lokus ini dibagi menjadi dua penyaksian dan sembilan belas iluminasi sesuai dengan tema-tema yang terbentang dari derajat-derajat manusia sampai penetapan kenabian, juga sampai kepada rahasia-rahasia hukum agama dan aspek-aspek lahir (*zahir*) dan batinnya (*bathin*). Inti dari teori kenabian Mulla Sadra dimuat di dalam tiga iluminasi pertama dari penyaksian pertama, tempat dimana Mulla Sadra memberikan penjelasan tentang kenabian dalam hubungannya dengan capaian-capaian (*maqamat*) dan tingkatan-tingkatan (*darajat*) kemanusiaan. Karenanya, bagian lanjutan bab ini tidak akan bisa dipahami tanpa adanya pemahaman yang jelas tentang prinsip-prinsip yang dijelaskan pada bagian ini (tiga iluminasi pertama dari penyaksian pertama, ed.) yang juga diringkaskan pada “petunjuk dari ‘*arsy*” (*footnote from the throne*) yang menjadi penutup penjelasan iluminasi ketiga.

Sepuluh iluminasi dari penyaksian pertama memaparkan tentang sifat manusia dan hirarki tingkatan manusia dengan kenabian yang berada di puncak tertinggi. Adapun sembilan iluminasi pada penyaksian kedua mencakup pembahasan yang lebih luas (dispersif), berhubungan dengan topik-topik lain yang tetap mempunyai keterkaitan dengan topik utama pada penyaksian pertama. Tulisan ini akan lebih berfokus pada penyaksian pertama tadi, tempat dimana inti filsafat kenabian Mulla Sadra dijelaskan dengan panjang lebar.

Iluminasi pertama, "Derajat Nabi Dibandingkan Dengan Derajat Manusia," menjelaskan empat *manazil* manusia. Pada *manzil* pertama, manusia berada pada derajat objek indrawi dan sifat hukumnya (*hukm*) sama dengan seekor ulat yang hanya berbuat berdasarkan apa yang lahir dari persepsi indranya saja. Pada *manzil* kedua, manusia berbuat berdasarkan gambaran-gambaran yang diterimanya setelah mereka tidak menggunakan indranya lagi. Di sini, sifat hukumnya sama dengan binatang bodoh yang bereaksi bukan hanya terhadap pengaruh indranya, tetapi juga terhadap gambaran-gambaran indrawi yang dipikirkannya namun tidak mampu melihatnya, sehingga mereka akhirnya melarikan diri dari binatang, apakah binatang tersebut mereka anggap berbahaya atau tidak. Pada *manzil* ketiga, manusia berada pada tingkatan objek-objek yang dipahami melalui fakultas penilaian (*wahm*) yang sama dengan "akal yang jatuh," dimana fakultas penilaiannya mengatur semua fakultas-fakultas dan memfungsikannya seperti akal namun tidak dapat memahami objek-objek yang diterima oleh akal kecuali objek-objek tersebut terikat pada partikularitas. Karenanya, fakultas penilaian pada binatang sama dengan akal pada manusia. Dengan demikian, inilah *manzil* dari manusia yang kasar, mirip dengan binatang-binatang cerdas, misalnya kuda, yang berbeda dengan binatang bodoh, kuda tersebut mampu membedakan antara sesuatu yang berbahaya dan yang tidak.

Manzil keempat adalah alam manusia. Pada tingkatan ini, manusia dapat memahami segala sesuatu yang tak tampak pada indra dan yang tersembunyi pada imajinasi (*khayal*) dan fakultas penilaian. Inilah alam ruh yang disebutkan di dalam Alquran, "dan telah aku tiupkan ke dalamnya ruhKu" (QS. 15:29). Walaupun tiga *manazil* pertama secara teknis merupakan bagian dari alam manusia, namun hanya pada *manzil* keempatlah manusia bisa menjadi makhluk spiritual dan bisa disebut sebagai "manusia" (*al-insan*). Dalam menjelaskan kualitas manusia yang telah mencapai *manzil* ini, Mulla Sadra mengatakan,

> Di dunia ini, pintu-pintu langit terbuka baginya sehingga dia bisa menyaksikan ruh-ruh tersingkap (*mujarrad*) dari hijab wadah-wadahnya……(yakni) realitas-realitas yang sangat

> halus tersingkap dari pakaian yang menutupi dan dari hijab gambaran-gambaran yang berbeda-beda, yang telah disaksikan oleh para pemimpin-pemimpin tertinggi jalan spiritual pada malam mi'raj. [5)]

Mulla Sadra percaya bahwa *manzil* ini telah dicapai oleh para filosof seperti Plato, Socrates, Phytagoras, Empedocles, dan Aristoteles. Ketika keluar masuk ke dalam alam indrawi yang lebih sering dialami oleh mereka yang berada pada tiga *manazil* pertama dapat dimisalkan dengan berjalan di atas tanah, maka (memasuki) realitas rahasia (*sirr*) alam manusia sama dengan berjalan di atas air. Di atas ini, masih ada lagi satu tingkatan yang sama dengan berjalan di atas udara, inilah alam para malaikat.

Mulla Sadra kemudian melihat bahwa tiga alam – indra, manusia, malaikat – yang terdiri dari beberapa tingkatan, *maqamat* dan *manazil* manusia, bersesuaian dengan fakultas-fakultas indra, imajinasi, dan akal. Di antara alam-alam ini, terdapat alam setan yang bersesuaian dengan sesuatu yang dipahami oleh fakultas penilaian (*al-mawhumat*). Namun, alam ini bukanlah alam yang memiliki sifat-sifat yang sama dengan yang lainnya, sebab fakultas penilaian yang dengannya alam ini berkorespondensi tetap tergantung pada fakultas imajinasi dan akal sehingga tidak mempunyai realitas yang terpisah dari kedua fakultas tersebut. Mulla Sadra menulis,

> …..Fakultas penilaian tidak mempunyai alam di luar dari tiga alam (alam indra, manusia, dan malaikat, pent.) sebab apa yang dipahami oleh fakultas penilaian bukanlah sesuatu yang berbeda dengan apa yang dipahami oleh imajinasi dan akal. (Yang dipahami oleh fakultas penilaian) hanyalah sesuatu yang berjalan maju dan mundur di kedua fakultas ini tanpa adanya posisi yang jelas. Karena itu, alam fakultas penilaian sifatnya juga seperti itu. Kecenderungan dari setan, anak keturunan dan bala tentaranya adalah membuat kerusakan dan mengikuti hawa nafsu – membawa kepada api kejahatan. [6)]

Dengan demikian, karakteristik wujud manusia adalah kualitas persepsinya yang dalam hal ini hanya ada di alam terakhir, yakni

alam akal, dimana manusia dapat mencapai pemahaman (tentang kebenaran) dan bimbingan yang benar, tempat dimana manusia bisa menjadi manusia yang sebenarnya. Mulla Sadra menulis,

> Semua alam tersebut merupakan *manazil* bimbingan, tetapi bimbingan kepada Allah hanya bisa diperoleh di alam terakhir, yakni alam ruh……Dengan demikian, *maqam* dan *manzil* manusia, baik yang tinggi maupun yang rendah, sangat tergantung kepada persepsinya……sehingga manusia berada di antara wujud seekor ulat, seekor binatang, seekor kuda dan setan. Tetapi ketika dia melewati wujud-wujud ini, dia akan menjadi malaikat. [7)]

Pada alam malaikat, terdapat beberapa *maqamat* dan derajat. Tiga maqamat yang pertama adalah:

1. Malaikat dunia
2. Malikat langit
3. Malaikat yang didekatkan (*al-muqarrab*), yang tidak mempunyai lagi keterhubungan dengan langit dan dunia, yang "telah dianugrahi berada di dalam kehadiran Tuhan dan abadi dalam kehidupan (*baqa'*)" sementara yang lain berjalan kepada kehancuran (*fana'*). [8)] Menurut Mulla Sadra, inilah salah satu makna ayat Alquran "Semua yang ada di bumi itu akan binasa, Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan." (QS 55:26-27)

Disini Mulla Sadra menjelaskan *maqamat* kaum sufi yang terkenal tentang ketiadaan (*annihilation*) dan keabadiaan (*subsistence*) yang bagi banyak sufi merupakan dua *maqamat* terakhir pada perjalanan spiritual. Namun dalam pandangan Mulla Sadra, *maqamat* ini bukanlah dua *maqamat* yang terpisah, tetapi justru menunjukkan dua aspek dari *maqam* yang sama. Juga bagi Mulla Sadra, alih-alih menganggap bahwa keabadian merupakan maqam tertinggi, Sadra justru melihat satu *maqam* yang melebihi kedua *maqamat* tadi. Inilah *maqam* dari para malaikat yang terpilih. Sebagaimana yang dikatakan oleh Mulla Sadra, "dari derajat para malaikat, seseorang naik ke derajat para pecinta, yakni mereka yang menginginkan kedekatan dengan Yang MahaMulia, yang dianugrahi keindahan

dalam kehadiran Tuhan, (mereka) yang terus menerus bertasbih dan memuji Allah." [9] "Inilah puncak dari kesempurnaan manusia, yakni *maqam* para Nabi dan para Wali." [10]

Karena *maqamat* dan *manazil* manusia berhubungan dengan kapasitas persepsinya, maka pencapaian puncak kesempurnaan manusia harus menggabungkan tiga fakultas persepsi: akal, imajinasi dan indra. Setiap bentuk yang dipahami (*al-surah al-idrakiyyah*) merupakan salah satu jenis eksistensi (*wujud*), dan pada setiap wujud tersebut terdapat satu fakultas, suatu persiapan (*isti'dad*) dan suatu persepsi. Oleh karena itu terdapat hubungan antara penyempurnaan dan fakultas-fakultas persepsi. Kesempurnaan akal manusia adalah untuk menyaksikan para malaikat yang telah didekatkan kepada Allah. Alih-alih menggunakan imajinasi untuk mendiskusikan tingkatan berikutnya, Mulla Sadra justru membicarakan fakultas pemisah bentuk (*al-musawwar*) yang merupakan imajinasi dalam fungsinya untuk menyimpan bentuk-bentuk pahaman. Penyempurnaan fakultas pemisah bentuk adalah untuk menyaksikan bentuk-bentuk dasar (*al-asybah al-mitsaliyyah*) dan melihat sesuatu yang tak tampak. Pada tingkatan yang paling rendah, yakni pada fakultas indra, kesempurnaan mensyaratkan intensitas pengaruh terhadap materi pisik, ketundukan fakultas-fakultas dasar kepada fakultas indra, dan pemenuhan komponen-komponen tubuh dengan fakultas indra. Kesempurnaan dari ketiga fakultas persepsi ini merupakan tanda kenabian,

> Barangsiapa yang telah mencapai kesempurnaan ketiga fakultas ini, maka dia telah mencapai derajat orang yang dipilih oleh Allah dan layak memimpin ummat manusia. Dia adalah seorang pesuruh Allah yang kepadanya wahyu diturunkan, yang diberikan mukjizat sebagai penolong dalam melawan musuh, dan dialah yang telah memiliki tiga anugrah. [11]

Tiga anugrah (*khasa'is*) dalam penjelasan Sadra ini adalah tiga tingkatan persepsi. Anugrah pertama adalah jiwa yang suci dalam kapasitas pemahamannya, yang memiliki kesamaan yang kuat dengan "Ruh Agung," yakni ia dapat berhubungan dengan Ruh Agung tersebut tanpa usaha maupun refleksi (*tafakkur*) yang keras. Inilah anugrah terbaik dari kenabian, karena ia mengantarkan (para

nabi) kepada "pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya." [12)] Di dalam tafsir puitis ayat cahaya [13)] yang dipinjam dari *al-Isyarat*-nya Ibn Sina, Sadra menyebutkan anugrah pertama ini, "Minyak dari akal pasifnya hampir memancarkan cahaya karena tingkat persiapannya terhadap cahaya akal aktif…..meskipun api bimbingan manusia tidak menyentuhnya dengan pemantik pikiran dan besi api pengujian." [14)] Bagi Mulla Sadra, sebagaimana Ibn Sina, kapasitas ini adalah "intuisi metafisik" (*hads*). Mengikuti Ibn Sina, Mulla Sadra mengatakan bahwa nabi ditandai oleh kekuatan dan kecepatan *hads* yang dimilikinya, "Dengan intensitas *hads* yang besar, baik secara kuantitas maupun kualitas, maka kecepatan penyatuan dengan alam malakut akan semakin besar pula. Di dalam rentang waktu yang singkat, nabi (dapat) memahami hampir semua pahaman-pahaman akal melalui *hads* bersama cahaya pemahaman yang agung yang disebut sebagai ruh-nya yang suci." [15)] Semua *maqamat* dan *manazil* manusia mempunyai kekurangan dan ketidaksempurnaan hanya karena lemahnya kekuatan *hads* ini.

Seseorang yang telah melewati tingkatan *hads* yang paling rendah dan sampai di puncak penyempurnaan akan mencapai jiwa suci dan akan memahami pahaman-pahaman akal terakhir dengan cepat tanpa perlu adanya perantara petunjuk. Dia kemudian akan mengetahui segala sesuatu yang tersembunyi yang tidak diketahui oleh orang kebanyakan. Inilah tingkatan para nabi dan wali.

Walaupun para wali mempunyai persamaan dengan para nabi dalam kesempurnaan akalnya, namun mereka berbeda dalam kesempurnaan imajinasinya. Dengan kesempurnaan fakultas imajinasi ini, para nabi dapat menyaksikan bentuk-bentuk Platonis yang tak tampak dan mereka juga dapat mendengar suara-suara dari malaikat penghubung. Penglihatan (mereka) adalah wahyu yang diantarkan oleh para malaikat, sementara pendengarannya adalah petunjuk dari Allah. Dengan anugrah kedua ini, para nabi (dapat) mengalami kesadaran puncak di alam tak tampak, ketika orang-orang lain mengalamiya hanya dalam mimpi.

Meskipun Mulla Sadra tidak menjelaskannya secara eksplisit, namun terlihat bahwa dalam pandangan Mulla Sadra para nabi dan wali

dapat mencapai kesempurnaan indra yang sama. Alasannya adalah, bahwa melalui fakultas inilah *mu'jizat* nabi dan *karamah* wali dapat terwujud. Ketika seseorang mempunyai anugrah seperti ini, maka fakultas gerak jiwanya akan terkuatkan sedemikian rupa sampai mereka bisa mempengaruhi materi pertama (*hayula*) alam dunia ini. Dengan kekuatan yang sama, mereka bisa pula menghilangkan bentuk partikular dan membungkus materi dengan bentuk yang baru. Bagi Mulla Sadra, kekuatan para nabi dan wali dalam mempengaruhi alam ini merupakan bagian dari setiap kekuatan jiwa terhadap alamnya sendiri. Sebagaimana setiap orang mempunyai pengaruh tertentu terhadap alam ini, maka ada di antara jiwa yang mampu menguasai prinsip-prinsip alam secara sempurna sehingga jiwanya menjadi jiwa alam itu sendiri. Inilah karakteristik khusus kenabian, yakni kemampuan seorang nabi untuk menggabungkan "susunan-susunan" (*configurations*) dari tiga kekuatan di dalam dirinya, yakni akal, ruh dan indra. Mulla Sadra menyimpulkan iluminasi ketiga dengan "petunjuk dari arsy" yang menjelaskan sifat-sifat hubungan ketiga kekuatan ini. Akhirnya simpulan inipun menjadi semacam ringkasan pemahaman Mulla Sadra terhadap konsep kenabian itu sendiri.

> Substansi kenabian adalah seperti tempat perpaduan cahaya-cahaya dari akal, jiwa dan persepsi indra. Sehingga melalui ruh dan akalnya, seorang nabi adalah malaikat yang didekatkan (kepada Allah), dan melalui penglihatan jiwa dan pikirannya, dia adalah bintang di langit (*heavenly body*) yang diangkat dari kenistaan yang dimiliki oleh binatang, dia adalah lembaran yang dilindungi dari sentuhan setan. Melalui indranya, dia adalah malaikat, dia juga adalah bintang di langit, dan dia adalah seorang raja. Semua itu dapat dicapainya karena dia memadukan tiga susunan dengan kesempurnaannya masing-masing. Ruhnya datang dari langit tertinggi, jiwanya datang dari langit pertengahan, dan sifat-sifatnya datang dari langit paling bawah. Karenanya dia adalah pilihan Allah dan menjadi lokus yang di dalamnya disatukan semua wujud nama-nama Allah dan kalimat Allah yang sempurna. [17)]

Dalam pengertian ini, setiap anugrah harus dilihat sebagai perpaduan dan aktualisasi semua potensialitas dari fakultas tertentu dan

karenanya menjadi wujud kesempurnaan fakultas tersebut. Melalui penyempurnaan setiap fakultas persepsi, nabi memiliki semua yang berhubungan dengan persepsinya di alam ini. Melalui ruhnya, nabi memiliki semua yang dipahami oleh akal, melalui jiwanya nabi memiliki semua yang ada di alam imajinasi, dan melalui indranya nabi memiliki semua objek indra dari alam pisik ini. Pemahaman ini berdasarkan pada penyatuan (*ittihad*) antara yang memahami dan yang dipahami yang menjadi teori pokok di dalam epistemologi Mulla Sadra. Sebagaimana yang ditulis oleh Mulla Sadra di dalam *Kitab al-Masya'ir*, "setiap bentuk yang dipahami, apakah itu bentuk akal ataupun bentuk indra, adalah penyatuan wujud tersebut dengan wujud orang yang mempersepsinya….setiap bentuk yang dipahami – katakanlah bentuk akal – maka wujudnya di dalam dirinya sendiri dan wujud orang yang memahaminya dengan akal merupakan satu wujud tanpa adanya perbedaan sama sekali." **18)** Dengan demikian, kesempurnaan fakultas-fakultas persepsi bukanlah kesempurnaan akal semata, namun yang lebih penting adalah kesempurnaan ontologis; bahwa "pengetahuan semata-mata adalah kehadiran wujud tanpa adanya hijab." **19)** Kehadiran nabi (terhadap realitas Wujud) lebih kuat dibandingkan dengan yang lain, dan kehadiran wujudnya akan lebih menguatkan kehadiran wujud-wujud lain terhadap realitas Wujud di dalam wujud itu sendiri dan di dalam penyingkapan wujud tersebut terhadap wujud-wujud empiris (*contingent beings*). [ii] Melalui kesempurnaan dan kekuatan fakultas imajinasinya, nabi membawa objek-objek imajinasi yang murni refleksi dari objek-objek akal bagi mereka yang tidak mempunyai akal yang sempurna, sehingga merekapun dapat menyaksikan realitas akal. Melalui hukum-hukum agama, nabi menunjukkan jalan kepada manusia untuk mengaktualkan potensialitas jiwanya dengan membimbing mereka di jalan yang sesuai dengan realitas-realitas akal.

Untuk mendiskusikan hubungan antara alam dan fakultas-fakultas persepsi yang sesuai dengan alam tersebut, Mulla Sadra menggunakan perumpamaan Alquran, melukiskan jiwa sebagai lembaran-lembaran yang terjaga (*lauh*) dan akal sebagai pena Allah

---

[ii] Atau wujud mungkin. Lihat penjelasan kata kontingen pada catatan kaki bagian sebelumnya.

(*al-qalam al-ilahi*). Dengan perumpamaan ini, kita dapat mengerti hubungan antara wujud-wujud akibat dengan realitas dasarnya. Wujud-wujud akibat adalah semua yang mewujud di dunia ini yang datang dari "lembaran-lembaran suci" tempat dimana mereka dilindungi sebelumnya. Bentuk-bentuk wujud tersebut mewujud di alam "doa bijak" (*wise invocation*) dan ditulis oleh Kebenaran Pertama (*al-haqq al-awwal*) pada lembaran-lembaran jiwa-jiwa di langit (*heavenly souls*). Dengan cara ini, bentuk-bentuk tersebut tidak datang dari prinsip pertama secara langsung, tetapi melalui "kesamaan-kesamaan tersembunyi" (*mutsulun ghaybiyyatun*) yang bagi Mulla Sadra adalah bentuk-bentuk Platonis.

Penjelasan ini memberikan hirarki metafisik dari semua wujud yang sangat penting di dalam espistemologi Mulla Sadra. Sesungguhnya, manusia mengetahui bukan melalui pikirannya, tetapi melalui jiwa dan ruhnya. Dalam hal ini, ruh pada hakikatnya sama dengan akal itu sendiri. Hubungan antara ruh dan jiwa menjadi syarat dalam setiap persepsi. Tetapi kebanyakan manusia mengalami kekeliruan karena mereka tidak menyadari sepenuhnya masalah ini, mereka tidak menggunakan kekuatan ruh dan jwanya secara langsung. Bagi Mulla Sadra, persepsi terhadap segala yang maujud melalui indra pada dasarnya adalah persepsi terhadap bentuk-bentuk dasar yang terefleksikan di dalam jiwa. Seseorang yang telah mencapai *maqam* yang lebih tinggi, dia akan mampu mencerap segala sesuatu di dalam realitas dasarnya melalui jiwa dan ruh. Pencapaian wujud pengetahuan inilah yang merupakan pendakian bagi jiwa. Mulla Sadra menulis,

> Pencapaian padanya (yakni *maqam* yang lebih tinggi dimana manusia dapat memahami realitas dasar melalui jiwa dan ruh, ed.) adalah karena penyatuan jiwa-jiwa kita dengan substansi-substansi mulia jiwa yang mengandung (bentuk-bentuk) partikular temporal dari berasal dari (bentuk-bentuk) universal sebagai refleksi dari persepsi manusia. Dengan demikian, jiwa-jiwa tersebut mempunyai pelaku-pelaku pengontrol universal yang menyusun (bentuk-bentuk) partikular sedemikian sehingga (bentuk-bentuk tersebut) mengalir dari prinsip-prinsip akal di atas lembaran-lembaran jiwa-jiwa mulia sebagai contoh

> bentuk; dan dengan cara inilah, jiwa akan terbimbing oleh fakultas imajinasinya. [21)]

Melalui penyatuan seperti ini, pandangan dan nasehat jiwa menjadi sempurna dan dapat melihat wujud di alam yang tak tampak. Penyatuan ini dapat terjadi melalui dua cara. Pertama, sensasi-sensasi yang lebih rendah tidak mengalihkan jiwa dari persepsi-persepsi yang lebih tinggi dan imajinasinya mempunyai kekuatan tertentu sehingga ia mampu menyaksikan sesuatu yang tampak maupun tidak. Di antara bentuk dari penyatuan pertama ini adalah wahyu murni dan (wahyu) yang lebih lemah sehingga lebih dekat kepada penglihatan di dalam mimpi. Yang kedua adalah, penyatuan yang dicapai oleh fakultas-fakultas yang, walaupun lebih lemah, tetapi mempunyai kemampuan untuk mencapai penyatuan karena kapasitasnya dalam belajar dan kerelatifan tantangan yang mereka hadapi.

Bagi Mulla Sadra, jiwa manusia secara alami diarahkan untuk menyatu dengan realitas-realitas akal. Dalam masalah ini, Mulla Sadra menulis di bagian awal iluminasi keenam, "Tentang Perbedaan Antara Wahyu, Ilham dan Bimbingan" (*On the difference between revelation, inspiration and instruction*) bahwa,

> …Jiwa manusia disiapkan untuk mencerap penyingkapan realitas semua wujud – baik wujud wajib maupun wujud mungkin. Jiwa hanya tertutupi dari wujud-wujud tersebut melalui sebab-sebab eksternal…..misalnya pembatas antara jiwa dan lembaran yang terjaga, yang merupakan substansi dari apa yang telah digariskan oleh Allah sampai hari kebangkitan.[22)]

Dengan demikian, secara defenisi, nabi adalah seseorang yang memadukan kesempurnaan tiga alam di dalam dirinya dan karenanya dia mampu memahami segala sesuatu di ketiga alam tersebut sebagaimana adanya. Dia adalah sebenar-benar manusia, sehingga seluruh kualitas kemanusiaan merupakan refleksi dari kualitasnya. Dalam pengertian ini, pemenuhan kualitas manusia merupakan proses peyingkapan atau pelepasan, bukan pencapaian atribut-atribut yang meningkatkan kualitas seseorang. Hijab yang menutupi

kebenaran hakiki akan tersingkap ketika seseorang telah terlepas dari satu wujud menuju wujud yang lain, ketika seseorang bergerak dari satu alam ke alam yang lain sampai jiwanya menjadi akal, yang memahami dan yang dipahami. [23)] Ketika hijab antara jiwa dan akal telah hilang, "realitas-realitas pengetahuan dari cermin-cermin lembaran akal akan disingkapkan kepada lembaran jiwa." [24)] Penyingkapan ini terjadi melalui dua proses, apakah melalui usaha dan *tafakkur* ataupun melalui pemberian. Yang pertama berhubungan dengan pelajaran dan bimbingan yang disebut oleh Mulla Sadra sebagai "jalan perolehan" (*iktisab*), sementara yang kedua merupakan sumber wahyu dan ilham. Di dalam *al-Syawahid*, Mulla Sadra memperjelas sumber dan tujuan umum dari kedua jalan ini, serta memberikan sedikit evaluasi komparatif bentuk-bentuk bimbingan dan karunia; tetapi pada tulisan yang lain, Mulla Sadra mempercayai bahwa pengetahuan yang benar hanya datang melalui karunia dari Allah. Pada bagian tentang kenabian di dalam *Mafatih al-Ghaib*, Mulla Sadra menjelaskan secara rinci metode yang harus ditempuh agar seseorang dapat mencapai realitas "yang esensinya adalah kesederhanaan realitas," melalui penggunaan pikiran yang bebas, yang merupakan alat utama pada jalan bimbingan dan perolehan. Akan tetapi, Sadra juga memberikan catatan bahwa, metode seperti ini "hanyalah benih dari penyaksian – yang tidak mempunyai hubungan (*wusul*) dengan akar dari segala akar." [25)] Oleh karena itu, meskipun Mulla Sadra mengakui kedua bentuk (penyingkapan) tersebut, namun dia lebih mempercayai karunia yang dengannya "angin dari berkah Allah berhembus sehingga hijabpun tersingkap dan penutup terangkat dari penglihatannya, dan apa yang ada di lembaran tertinggi akan terbuka (baginya)…." [26)]

"Tiupan ruh," sebagaimana Mulla Sadra menyebutnya, terdiri dari dua jenis: ilham yang berhubungan dengan para wali dan wahyu untuk para nabi. Kedua hal tersebut adalah "untuk menyaksikan malaikat yang memberikan ilham yang datang dari Tuhan kepada realitas-realitas, dimana malaikat ini adalah akal aktif yang mengilhamkan pengetahuan di dalam akal pasif….." [27)] Kadang-kadang hal itu terjadi melalui peleburan hijab-hijab dan kadang-kadang terjadi seperti cahaya kilat.

Jalan "ilham" berhubungan dengan (jalan) "perolehan" di dalam sifat-sifat penerimaannya, lokus, dan cara keberlanjutannya, tetapi ilham ini terpisah di dalam cara penyingkapan hijab dan arahnya. Sebaliknya, "wahyu" tidak terpisah dengan ilham dalam segala hal kecuali "intensitas kejelasan, cahaya, dan penyaksian terhadap malaikat yang membuat bentuk-bentuk akal." **[28)]** Akhirnya, ketiga jalan ini adalah sama dalam prosesnya, "karena pengetahuan… tidak datang kepada kita kecuali melalui perantaraan malaikat-malaikat akal – yakni akal-akal aktif…" **[29)]** Nilai penting dari sumber-sumber (pengetahuan) umum ini adalah bahwa ia memberikan suatu epistemologi yang memuat legitimasi terhadap semua bentuk pengetahuan agama dan intelektual, atau sebagaimana yang diistilahkan oleh Mulla Sadra, ia memberikan "pengetahuan-pengetahuan instruksional" (*al-'ulum al-ta'limiyyah*) **[iii)]** dan "pengetahuan-pengetahuan presensial" (*al-'ulum al-laduniyyah*). **[iv)]**

Inti permasalahan dari diskusi ini adalah kepercayaan Mulla Sadra bahwa persepsi (*idrak*) sama dengan penyatuan (*ittihad*), sehingga pencapaian setiap jenis pengetahuan berhubungan dengan transformasi ontologis yang di dalamnya baik "yang memahami" maupun "yang dipahami" akan melewati jalan yang dilalui oleh semua ciptaan yang diturunkan ke dunia ini.

Alam akal sama dengan pena Allah, sementara jiwa memuat lembaran yang terjaga (*al-lawh al-mahfuz*) dan lembaran-lembaran penghapusan dan penetapan hukum-hukum Allah yang tertulis. Semua wujud datang dari apa yang telah dituliskan oleh pena Allah pada lembaran-lembaran ini. Dengan demikian, setiap wujud merupakan tulisan akal pada lembaran jiwa yang daripadanya tercipta semua bentuk-bentuk material. Sebagaimana yang ditulis

---

[iii)] Ilmu-ilmu yang diperoleh melalui premis-premis logis. Dalam pengertian ini, *al-'ilm al-ta'limiyyah* sama dengan *al-'ilm al-hushuli*. Lihat bagian 8 dalam buku ini.

[iv)] Ilmu yang diperoleh melalui kehadiran Allah Swt, yakni pengetahuan tentang sesuatu secara spiritual melalui kehadiran Allah Swt. Secara istilah, *al-'ilm al-laduniyyah* sama dengan *al-'ilm al-hudhuri*. Lihat bagian 8 dalam buku ini.

oleh Mulla Sadra, "eksistensi adalah ciptaan akal yang pertama, kemudian jiwa, kemudian indra, dan kemudian materi." [30)]

Pengetahuan manusia berusaha untuk mendaki jalan yang dilalui oleh eksistensi ketika "diturunkan." Jika seseorang memahami wujud ragawi, pengetahuan memasukkan wujud tersebut ke dalam indra, kemudian ke dalam fakultas imajinasi, dan jika dia mencapai tingkatan pengetahuan yang lebih tinggi, maka realitas pahaman akal dasar wujud tersebut akan diterima oleh akal. Oleh karena itu, pendakian pengetahuan merupakan refleksi kebalikan dari penurunan (atau penciptaan) wujud, sebagaimana yang dikatakan oleh Mulla Sadra, "Allah adalah tempat datang dan tempat kembali." Ketika seseorang menaiki tangga pengetahuan, kemudian memahami realitas-realitas yang lebih tinggi, maka dia juga akan mengalami peningkatan di dalam wujud. Hal ini terjadi karena semua eksistensi merupakan wajah Allah yang menjadi Wujud Absolut. Dengan demikian, persepsi terhadap setiap wujud berhubungan dengan suatu derajat penyatuan dengan Allah; karena "persepsi manusia terhadap alam dalam setiap tingkatannya adalah penyatuannya dengan alam serta persepsinya terhadap wujud alam itu sendiri." [31)] Seseorang yang telah mencapai tingkatan yang tertinggi, yakni akal, maka pada hakikatnya dia telah menyatu dengan semua wujud; yakni ketika dia telah mencapai "*maqam* ilahiyyah" seperti yang ditulis oleh Mulla Sadra,

> Ketika manusia telah mencapai *maqam* ilahiyyah ini, maka dia telah memasuki derajat ilahiyyah dan menyerap kekuatanTuhan, dan dia kemudian menyaksikan pena dan lembaran yang pernah diceritakan oleh Rasulullah (Saww) ketika diperjalankan di waktu malam sampai ketika Rasulullah (Saww) mendengar suara goresan pena – sebagaimana yang firmankan oleh Allah – "..agar Kami perlihatkan kepadanya sebagian tanda-tanda kebesaran Kami. Sesungguhnya Dia adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat." (QS. 17:1) [32)]

Dalam pandangan Mulla Sadra, ada dua tingkatan pena dan dua tingkatan lembaran. Pena yang tertinggi adalah untuk menulis realitas-realitas pengetahuan akal pada lembaran yang terjaga di dalam suatu bentuk tulisan yang tidak bisa berubah, sementara pena

yang tingkatannya lebih rendah adalah untuk menulis hukum-hukum Allah pada lembaran yang masih mungkin untuk berubah. Namun, lembaran yang lebih rendah ini memiliki kedudukan yang agung, karena dari lembaran inilah lahir hukum-hukum agama dan kitab yang diturunkan kepada para nabi. [33] Mulla Sadra memberikan pernyataan yang cukup jelas tentang hubungan kedua tingkatan ini ketika Mulla Sadra menulis, "hubungan antara pena tertinggi dengan pena yang lebih rendah sama dengan hubungan antara fakultas akal dengan sensasi indra dan imajinasi kita, dan hubungan antara lembaran yang terjaga dengan lembaran yang lebih rendah sama dengan hubungan antara tempat penyimpanan pahaman-pahaman akal universal dengan tempat penyimpanan sensasi-sensasi partikular kita." [34]

Hubungan inilah yang menjadi kunci bagi Mulla Sadra dalam memahami hukum-hukum agama; bahwa semua yang dituliskan pada lembaran-lembaran dan halaman-halaman yang mengandung hukum juga dituliskan oleh Kebenaran Pertama (*al-haqq al-awwal*) dengan pena tertinggi. Dengan demikian, hukum-hukum agama merupakan refleksi dari prinsip-prinsip akal yang alam di bawahnya akan diatur sesuai dengan prinsip-prinsip akal tersebut. Hukum-hukum agama adalah alat yang dengannya keberlanjutan prinsip-prinsip (ilahiyyah) dijaga di alam indra. Hal itu merupakan kebutuhan metafisik karena tak ada sesuatupun, bagaimanapun dasarnya, yang benar-benar dihilangkan dari alam di atas alam indra yang menentukan realitasnya. Atau, seperti yang dijelaskan oleh Mulla Sadra, segala sesuatu mempunyai wajah, yang sifatnya partikular, yang dihadapkan kepada Allah. [35] Dalam pemahaman ini, Mulla Sadra mempercayai bahwa ketaatan kepada hukum-hukum agama adalah alat yang dengannya manusia mempertahankan keberlangsungan layak dari sifat-sifatnya dan alam itu sendiri. Dan bagi orang yang benar-benar taat, maka "tindakannya adalah tindakan Kebenaran, yang tidak ada satupun motif dalam tindakannya selain apa yang diinginkan oleh Kebenaran, dan keinginannya larut dalam keinginan Kebenaran itu sendiri." [36] Dengan demikian, hidup dalam ketaatan kepada hukum agama pada hakikatnya adalah hidup yang sesuai dengan sifat-sifat dasar manusia. Itulah kehidupan yang sesuai dengan hukum-hukum yang

telah ditulis oleh pena yang lebih rendah pada lembaran yang lebih rendah, yang juga menjadi hidup yang sesuai dengan derajat ilahiyyah yang telah dituliskan oleh pena tertinggi pada lembaran yang terjaga, karena "pena tertinggi menulis semua bentuk sesuatu yang mengalir dari pena-pena yang lebih rendah pada lembaran yang terjaga – baik penghapusan maupun penjagaan." [37] Karenanya, hukum agama adalah karunia yang dapat mengarahkan sifat-sifat manusia yang mematuhinya, dengan menjaga wujudnya agar tetap sejalan dengan realitas akal yang daripadanya wujud manusia tersebut mengalir.

Karena hukum agama disesuaikan dengan sifat-sifat dasar manusia yang terbuka baik terhadap pahaman indra maupun pahaman akal – lahir dan batin, maka hukum agama pun mempunyai dua sifat. Adapun kedua sifat ini merupakan karakteristik dari hukum agama itu sendiri.

> Hukum agama itu sama dengan setiap individu manusia yang mempunyai sifat lahiriah yang dikenal dan sifat batin yang tersembunyi – yang pertama adalah pahaman indra dan yang kedua adalah pahaman akal. Sifat batin ini merupakan ruh dan maknanya. Adapun sifat lahiriahnya mengada melalui sifat batinnya dan sifat batinnya terbentuk dari sifat lahiriahnya. Yang pertama dimilikinya adalah kerangka penopang (*sustaining shell*) dan yang terakhir adalah intinya yang murni (*pure engendered core*). [38]

Dengan demikian hukum agama itu akan kurang bermanfaat jika seseorang tidak memahami sisi lahir dan batinnya, atau sisi penampakan dan ruhnya. Jika seseorang mematuhi hukum agama dan memenuhi syarat-syaratnya hanya untuk mencari sesuatu untuk dirinya sendiri, maka dalam kepatuhan ini dia tidak berhubungan dengan sisi batin hukum tersebut. Dalam keadaan ini, tentu saja hukum agama tidak akan membantunya dalam proses pendakian spiritual karena dia mengggunakan hukum agama hanya untuk melayani kepentingannya sendiri. Bagi Mulla Sadra, orang yang seperti ini terperosok ke dalam "….materi indrawi yang bekasnya akan cepat berlalu, yang menipu orang yang kaku di dalam bentuk dan terpisah dari ruh kepastian." Sebaliknya, seseorang yang dekat

dengan pengetahuan tentang realitas, yang memahami sifat batin hukum agama, tetapi kemudian gagal dalam melihat sifat-sifat lahir dari hukum agama tersebut, maka dia tidak akan mendapatkan apa-apa. Mulla Sadra mengatakan,

> Ketika dia ingin mengalami keterpisahan bentuknya sebelum waktunya, dan (ketika dia) membicarakan hikmah dan kesempurnaan sebelum kematangannya, maka pasti realitasnya (*haqq*) tidak akan menemukan apa-apa dan pengetahuannya akan mengalami kehancuran. **39)**

Nabi adalah wakil Tuhan (*the vicegerent*), yang "berdiri di perbatasan antara alam akal dan alam indra." **40)** Dua sifat sebagai wakil Tuhan (*vicegerence*) didasarkan pada dua sifat hati yang mempunyai dua pintu: satu terbuka pada alam lembaran yang terjaga dan yang lain terbuka pada fakultas berpikir (*cognitive*) dan fakultas batin (*motive*). Karena hati terbuka pada alam lembaran yang terjaga, maka hati akan cenderung kepada akal, dan karena hati juga terbuka pada fakultas yang lebih rendah, maka hatipun akan cenderung pada nafsu dan godaan. Dengan demikian, manusia menjadi makhluk yang unik karena di dalamnya tersimpan akal dan nafsu, sementara para malaikat hanya memiliki akl dan binatang hanya memiliki nafsu. Itulah karenanya, manusialah satu-satunya yang diberikan hukum-hukum agama yang dapat mengatur nafsu dan keinginannya nya agar sesuai dengan akal.

Berdasarkan pembagian dua sifat ini, Mulla Sadra mengenal tiga kelompok manusia. Manusia yang paling rendah adalah mereka yang mengikuti hawa nafsu dan akhirnya "terperangkap di dalam penjara duniawi, terjerat dalam ikatan dan belenggu dunia….yang kepada merekalah pintu-pintu langit akan tertutup dan pintu menuju neraka akan terbuka, demi menyelamatkan mereka yang ingin bertobat dan memperbaiki dirinya." **41)** Demikian juga bagi mereka yang melarutkan dirinya di dalam ma'rifat kepada Allah ('*irfan*) dan penyatuan dengan alam malakutnya, yang (hatinya) bergetar dalam rintihannya kepada Allah….merekalah yang akan terpilih menjadi kekasih-kekasih Allah yang kepadanya pintu-pintu langit akan dibuka." **42)** (Inilah kelompok manusia yang kedua). Dan manusia

yang memperoleh tempat yang tertinggi adalah nabi yang "kadang-kadang bersama dengan Allah karena kecintaan kepadaNya, dan kadang-kadang bersama manusia karena kasih sayang dan kecintaannya kepada mereka." [43] Bagi nabi, pintu dimensi akal dan dimensi nafsu dari sifat-sifat kemanusiaannya dibukakan kepadanya lebar-lebar sehingga dia dapat mempertemukan kedua dimensi tersebut. Melalui wujudnya, nabi mengatur seluruh pahaman-pahaman indra agar sesuai dengan pahaman-pahaman akal yang daripadanya pahaman terhadap objek-objek indra tersebut berasal. Dengan demikian, terjalin suatu hubungan yang sangat penting untuk merujukkan kelompok yang rendah kepada kelompok yang tinggi, yang pada akhirnya merujuk kepada wujud dasar itu sendiri.

> Nabi juga mempunyai hati yang memiliki dua pintu, pertama adalah pintu batin yang terbuka kepada lembaran yang terjaga yang melaluinya nabi menerima pengetahuan, sedangkan yang kedua adalah pintu yang terbuka kepada indra yang melaluinya nabi dapat memahami kondisi manusia untuk kemudian membimbingnya kepada kebaikan dan menyelamatkannya dari kejahatan. [44]

Dan inilah derajat kemanusiaan yang paling tinggi,

> Dia telah menyempurnakan esensinya…melalui apa yang telah diberikan oleh Tuhan ke dalam hati dan akalnya, dia kemudian menjadi salah seorang di antara kekasih-kekasih Allah dan seorang *'arif billah*; dan melalui apa yang telah diberikan oleh Allah ke dalam fakultas imajinasinya, dia kemudian menjadi pembawa pesan dan pemberi peringatan terhadap apa yang akan terjadi, pembawa berita tentang apa yang telah terjadi dan apa yang sedang terjadi pada saat ini. [45]

Teori kenabian Mulla Sadra sangat dipengaruhi oleh pemahaman psikologis dan pemahaman "yang dikembalikan kepada prinsip dasar" dari konsep kenabian yang dikembangkan di dalam karya-karya Ibn Sina. Akan tetapi, Mulla Sadra tidak mempertahankan penjelasan Ibn Sina yang relatif bersifat psikologis kognitif, Sadra justru memberikan penjelasan dimensi psikologis dan intelektual kenabian sebagai bagian dari fungsi ontologis. Kemampuan nabi

untuk memahami bentuk-bentuk persepsi dari objek akal, objek imajinasi dan realitas indrawi menunjukkan kemampuan kognitif sekaligus wujud yang sempurna, yakni nabi dapat memahami segala sesuatu sebagaimana adanya dan nabi mampu untuk memahami dirinya sendiri. Dalam hal ini, wujud yang dipahami dan wujud yang memahami menjadi satu wujud tanpa adanya perbedaan lagi. Karena nabi adalah wujud yang sempurna, maka wujudnya menjadi lokus yang menjadi sumber rujukan dan menjadi lokus yang melaluinya wujud kembali ke asalnya. Tanpa kenabian, maka tidak akan ada media perantara dalam keterhubungan yang terus menerus antara alam yang lebih rendah dengan prinsip tertinggi – akar dari segala akar. Dalam keadaan ini, maka tidak akan ada makhluk.

Tugas nabi sebagai pembawa pesan, pemberi peringatan dan petunjuk, merupakan perantara Tuhan dalam mengatur mahkluk ciptaannya. Posisi nabi sebagai wakil Tuhan bukanlah hanya sebagai fungsi representatif, tetapi posisi itu merupakan keharusan realitas ontologis. Fungsi nabi merupakan totalitas dimana umat manusia menjadi salah satu bagiannya dan fungsi tersebut menjadi sumber yang kepadanya semua *maqamat* dan *manazil* kemanusiaan mengalir. Karena itu, semua manusia mengambil bagian di dalam fungsi tersebut dalam derajat yang berbeda-beda, jika tidak, mereka tidak akan mencapai kemanusiaannya. Jika seseorang telah melalui semua *maqamat* dan *manazil*, dia akan menjadi diri hakiki dan menjadi bagian dari realitas manusia dalam derajat yang lebih tinggi. Dalam hal ini, dia tidak hanya memahami lebih banyak, tetapi dia memang menjadi lebih baik. Inilah jalan filsafat. Seseorang yang telah mencapai *maqamat* yang lebih tinggi adalah filosof-wali. Seperti nabi, dia akan melihat segala sesuatu "sebagaimana adanya," tetapi berbeda dengan nabi, dia tidak akan dapat melihat realitas akal di dalam kesadarannya sebagaimana yang dapat disaksikannya ketika dia sedang tidur, dan bahwa fakultas imajinasinya tidak dapat menghadirkan pahaman akal di dalam bentuk yang dapat dipahami oleh orang kebanyakan. Setiap tahapan yang dilaluinya akan membuatnya lebih sempurna, karena dia memahami realitas akal yang lebih tinggi dan menjadi sadar terhadap realitas tersebut. Dalam hal ini, kesempurnaannya juga dapat tercapai karena wujud yang

dipahami dan wujud yang memahami (dalam hal ini adalah wujudnya sendiri, ed.) menjadi satu dalam wujud yang sama.

Beberapa Rujukan

1. Nasr, S. H. The Transcendent Theosophy of Sadr ad-Din Shirazi. Tehran, 1978.
2. "Sadr ad-Din Shirazi" in A History of Muslim Philosophy. Ed. M .M. Sharif. Wiesbaden: Otto Harowitz, 1966.
3. Rahman, Fazlur. The Philosophy of Mulla Sadra. Albany, NY: SUNY Press, 1975.
4. Rahman, Fazlur. Prophecy in Islam. London: George Allen & Unwin Ltd., 1958.
5. Shirazi, Sadr ad-Din. al-Hikmat al-Muta`alliyya fi l-Asfar al-Arba'ah al-'Aqliyyah. 4 Volume. Tehran, 1387/1958.
6. Shirazi, Sadr ad-Din. Ash-Syawahid ar-Rububiyyah fi Manahij as-Suluk. Editor Jalal ad-Din Asytiyani. Tehran, 1981.
7. Shirazi, Sadr ad-Din. Mafatih al-Ghayb. Ed. Muhammad Khajavi. Tehran, 1984.
8. Shirazi, Sadr ad-Din. Kitab al-Masya`ir. Ed. Henri Corbin. Tehran, 1982.

Catatan

1. Sadr ad-Din Shirazi. *al-Hikma al-muta`alliyya fi l-asfar al-arba`a al-`aqliyya*, vol. 1, bagian 1, Tehran 1387/1958, hal.20.
2. Ibid. hal.21.
3. Hajj Mulla Hadi Sabzawari. *Ta`liqat bar ash-Shawahid ar-rububiyya*. Editor. Jalal ad-Din Ashtiyani. Tehran, 1981, hal.384.
4. Ibid. hal.384
5. Sadr ad-Din Shirazi. *ash-Shawahid ar-rububiya fi l-manahij as-sulukiyya* Ed. Jalal ad-Din Ashtiyani. Tehran, 1981, hal.339.
6. Ibid. hal.339.
7. Ibid. hal.339-40.
8. Ibid. hal.340.
9. Ibid. hal.340.
10. Ibid. hal.340.

11. Ibid. hal.341.
12. Ibid. hal.344.
13. "Allah adalah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu ada di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di timur dan tidak pula di barat, yang minyaknya hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu." (QS. 24:35)
14. *ash-Shawahid ar-rububiyya*,. hal.341.
15. Ibid. hal.342.
16. Ibid. hal.343.
17. Ibid. hal.344.
18. Sadr ad-Din Shirazi, *Kitab al-masha`ir*, Editor. Henri Corbin, Tehran, 1982, hal.51.
19. Ibid. p.50.
20. *ash-Shawahid ar-rububiyya*,. hal.346.
21. Ibid. hal.347.
22. Ibid. hal.347-8.
23. *al-Asfar*, v.3, hal.362.
24. *ash-Shawahid ar-rububiyya*,. hal.347.
25. Sadr ad-Din Shirazi. *Mafatih al-Ghayb*. Ed. Muhammad Khajavi. Tehran, 1984. hal. 483-4.
26. *Shawahid*. hal.348.
27. Ibid. hal.349.
28. Ibid. hal.349.
29. Ibid. hal.349.
30. Ibid. hal.351.
31. Ibid. hal.351.
32. Ibid. hal.351.
33. Ibid. hal.351.
34. Ibid. hal.353.

35. Ibid. hal.352.
36. Ibid. hal.352.
37. Ibid. hal.353.
38. Ibid. hal.370.
39. Ibid. hal.372.
40. Ibid. hal.355.
41. Ibid. hal.355.
42. Ibid. hal.355.
43. Ibid. hal.355
44. Ibid. hal.356.
45. Ibid. hal.356.

9

Filsafat dan Tasawwuf

Abstrak

Di dalam sejarah filsafat Islam, Mulla Sadra sering disebut sebagai filosof yang berbeda dengan kelompok Peripatetik karena upayanya untuk menggabungkan filsafat dan tasawwuf. [i] Namun, setidaknya di dalam epistemologi yang dibangunnya, bukan hal ini yang menjadi acuannya. Sebagai seorang sufi, atau '*arif*, Mulla Sadra justru cenderung menggunakan filsafat untuk memberikan justifikasi dalam ide-ide sufistiknya.

Metode tasawwuf di dunia Islam, khususnya di Iran, juga disebut '*irfan*, pengetahuan atau gnosis. Menurut tasawwuf, tujuan perjalanan kepada Allah adalah untuk memperoleh pengetahuan yang sempurna atau gnosis terhadap kebenaran (*al-Haqq*) dan wujud. Namun, pengetahuan ini mempunyai derajat-derajat yang berbeda, yang dapat dicapai sepanjang maqamat dalam perjalanan sufistik. Itulah karenanya sufi juga disebut sebagai '*arif* (yang mengetahui).

---

[i] Dalam tulisan ini, kami menterjemahkan kata sufisme dengan istilah tasawwuf. (ed.)

Pada mulanya, di dalam (kitabnya) Kebangkitan Kembali Ilmu Agama (*Ihya 'Ulumuddin*), al-Ghazali membuktikan bahwa pengetahuan hakiki yang diperintahkan oleh Alquran untuk dicari oleh orang-orang beriman adalah pengetahuan sufi. Merujuk pada ide ini, Mulla Sadra mencoba untuk menghidupkan kembali pengetahuan hakiki dan membangun sistem filosofis sebagai pijakannya. Pengetahuan sufi adalah pengetahuan dengan kehadiran (*al-'ilm al-hudhuri*) yang diperoleh di dalam hati melalui pensucian. Berbeda dengan pengetahuan jenis ini, pengetahuan filosofis adalah pengetahuan yang diperoleh secara konseptual (*al-'ilm al-hushuli*), khususnya filsafat mazhab Peripatetik. Sebagai tambahan, ilmu *hudhuri* yang merupakan landasan dari yang mengetahui, yang diketahui serta kekuatan kreatif jiwa, adalah pengetahuan yang memiliki dasar di dalam tasawwuf. Inilah yang ingin diberikan argumentasi filosofisnya oleh Mulla Sadra.

Salah satu essai Mulla Sadra, *Sih Asl* (Tiga Prinsip), yang menjadi satu-satunya karyanya di dalam bahasa Persia, menjadi karya khusus yang penting di dalam menggambarkan pandangan Mulla Sadra bahwa pengetahuan yang benar adalah pengetahuan sufi. Setelah penjelasannya yang tidak terlalu membesarkan jenis-jenis pengetahuan lainnya, Mulla Sadra mengatakan bahwa pengetahuan hakiki, yakni pengetahuan sufi, hanya bisa dicapai melalui pensucian hati.

****

Di dalam tulisan ini, akan ditunjukkan bahwa konsep pengetahuan Mulla Sadra dikembangkan dari tasawwuf. Juga akan ditunjukkan bahwa tema-tema utama epistemologi Mulla Sadra dikembangkan melalui suatu penjelasan yang menunjukkan komitmennya terhadap tasawwuf tersebut.

Sampai saat ini, masalah persepsi yang dijelaskan oleh para filosof Muslim dan para sufi secara esensial berbeda dengan apa yang dijelaskan oleh filsafat Barat, khususnya Descartes dan Imanuel Kant. Salah satu faktor yang sangat penting perihal persepsi di dalam filsafat Barat modern adalah keberlawanan antara subjek dan objek yang melahirkan defenisi baru bahwa manusia adalah subjek

persepsi sementara alam adalah objeknya. Padahal, pendapat tentang hubungan subjek-objek ini tidak ditemukan di dalam filsafat Yunani maupun filsafat abad pertengahan. Di dalam filsafat Islam, tidak ada satupun istilah yang mirip dengan konsep subjek-objek ini dalam pengertian yang dipahami oleh filsafat Barat modern. Di dalam filsafat Islam, apa yang disebut *dzihn* (pikiran) dan apa yang dimaksud '*ayn* (entitas), [i)] sama sekali berbeda dengan apa yang mereka sebut subjek-objek. Walaupun demikian, kedua istilah ini sering digunakan untuk menterjemahkan istilah filsafat Barat modern ke dalam bahasa Arab.

Di dalam pemikiran Islam, pengetahuan dan persepsi bukanlah pekerjaan manusia semata-mata; karena, sebagaimana halnya dengan wujud, pengetahuan dan persepsi juga memiliki asal-usul Ketuhanan (*the divine origin*). Masalah ini telah dijelaskan di dalam berbagai mazhab pemikiran Islam dengan cara dan penekanan yang berbeda-beda. Sebagai contoh, di antara filosof-filosof Muslim tersebut, epistemologi mazhab Peripatetik lebih menekankan pada argumentasi (*bahts*), sementara epistemologi sufi lebih menekankan pada intuisi (*syuhud*).

Di antara dua mazhab pemikiran ini, filosof Iluminasionis (*Isyraqiyyun*) lebih dekat dekat mazhab tasawwuf. Dan Mulla Sadra, sebagai seorang filosof yang cenderung kepada mazhab iluminasionis, dia telah mencoba untuk membangun epistemologinya dengan merujuk pada (ide-ide) tasawwuf. Oleh karena itu, konsep pengetahuan yang dikembangkan oleh Mulla Sadra adalah konsep tasawwuf dengan kemasan filosofis.

Untuk menjelaskan aspek-aspek tasawwuf di dalam epistemologi Mulla Sadra, kami ingin mengklarifikasi perbedaan pengertian

---

[i)] '*Ayn* secara literal berarti "mata" (jamak, *a'yan*). Di dalam filsafat, '*ayn* diartikan sebagai suatu objek pahaman yang berada di luar pikiran, yakni objek pahaman eksternal yang dibedakan dengan bentuk mental seuatu itu. Dalam pengertian ini, '*ayn* sama dengan *syaks*, yaitu satu individu. Namun, di dalam tasawwuf, '*ayn* diartikan sebagai esensi batin khususnya bentuk universal sesuatu yang abadi di dalam "pikiran" Allah. Dalam pengertian ini, '*ayn* disamakan dengan *jauhar* atau substansi.

tasawwuf (*sufism*) dan mistisisme (*mysticism*) di dalam tradisi Barat, setidaknya di dalam pengertiannya saat ini. Mistisisme adalah suatu pemahaman yang lebih cenderung pada penekanan perasaan, sementara tasawwuf adalah salah satu jenis pengetahuan. Pemahaman (tasawwuf) ini merujuk pada konsep dasar iman di dalam ajaran Islam. Di dalam Islam, iman bukanlah hanya sebagai jalan keselamatan saja, tetapi juga membawa pengetahuan hati (*heartfelt knowledge*) melalui penyingkapan (*kasyf*) dan penyaksian (*syuhud*) yang dialami oleh orang-orang beriman. Di dalam keyakinan Kristiani (khususnya setelah Meister Eckhart), [ii] pengetahuan hanyalah tema tambahan, dan mistisisme kemudian dianggap sebagai tema subjektif yang dipisahkan secara tegas dari pengetahuan tentang wujud. Di dalam Islam, tasawwuf juga disebut 'irfan yang secara literal artinya sama dengan pengetahuan atau gnosis. Sufi adalah *urafa'*, yakni orang yang telah memperoleh pengetahuan sejati tentang wujud. Pengetahuan ini bukanlah pengetahuan tentang hubungan subjek dan objek, karena tidak ada pertentangan antara '*arif*, atau yang mengetahui, dengan alam eksternal. Pengetahuan ini adalah pengetahuan tentang diri yang merupakan persepsi terhadap wujud. '*Arif* adalah seorang pesuluk (*salik*) yang telah melintasi jalan menuju Tuhan, yang telah mencapai realitas wujud (*haqiqah*) yakni Tuhan, dan yang telah mendapatkan pengetahuan sejati tentang wujud tersebut. Di dalam epistemologi [iii] ini, semakin tinggi pencapaian derajat-derajat iman seseorang, maka semakin luas pula pengetahuan yang diperolehnya.

Di dalam sejarah pemikiran Islam, baik teolog dialektis atau ahli kalam (*mutakallimun*) maupun filosof peripatetik yang menekankan

---

[ii] Meister Eckhart, yang nama sebenarnya Johannes Eckhart, adalah seorang teolog dan pendeta dari Jerman, hidup di antara tahun 1260 sampai 1328. Ajaran Eckhart yang paling terkenal adalah penekanannya pada pensucian jiwa melalui "pengosongan" sebagai "tempat Tuhan untuk melahirkan." Dia pernah dihukum oleh sebuah komisi di Cologne karena 108 pernyataannya yang dianggap bid'ah. Karena hal ini, pengaruhnya di bidang teologi menjadi berkurang. Bukunya yang paling terkenal adalah *Book Of Divine Consolation* yang ditulis pada tahun 1313/1322.

[iii] Atau teori pengetahuan.

pengetahuan rasional, keduanya telah gagal memahami epistemologi sufi. Itulah karenanya guru-guru sufi mencoba untuk menghidupkan kembali pengetahuan ini. Salah satu contoh penting upaya tersebut adalah sebuah kitab yang sangat terkenal karya Imam Ghazali, Ihya Ulum al-Din. [1] Di dalam kitab tersebut, al-Ghazali telah memberikan usaha terbaiknya untuk menghidupkan kembali makna pengetahuan yang terlupakan di dunia Islam. Para sufi seperti Rumi dan Ibn 'Arabi, serta para filosof seperti Suhrawardi [2] yang menyebut pengetahuan sufi sebagai *Hikmat al-Isyraq*, telah mengingatkan semua orang tentang pengetahuan ini. Dan di masa dinasti Safawi (di Persia), [iv] Mulla Sadra melakukan hal yang sama. Mulla Sadra menyebut filsafatnya sebagai *al-Hikmah al-Muta'aliyyah* untuk menunjukkan karakter tasawwufnya, juga untuk membedakan epistemologinya dengan filsafat peripatetik yang mempunyai pengaruh yang sangat luas pada saat itu. [3]

Di antara semua karya-karya Mulla Sadra, *Sih Asl* (Tiga Prinsip) [4] merupakan karyanya yang paling penting mengenai tasawwuf. Di dalam *Sih Asl* , yang merupakan satu-satunya karya Mulla Sadra dalam bahasa Persia yang masih bisa ditemukan sampai saat ini, Mulla Sadra mencoba menjelaskan masalah tasawwuf dengan mengutip al-Ghazali. Pada bagian awal, Mulla Sadra mendefenisikan pengetahuan tasawwuf serta proses persepsi yang menurutnya adalah jalan yang benar, kemudian dia menyebutkan beberapa perbedaan tasawwuf dengan pengetahuan-pengetahuan lainnya. Mulla Sadra

---

iv) Dinasti ini mempunyai pengaruh yang sangat besar di wilayah Persia di bagian Utara-Barat, Anatolia, Siria, Mesopotamia dan Armenia. Nama dinasti ini diambil dari Syaikh Safiuddin Abdul Fath Ishaq (1252-12 September 1334) yang menjadi pendiri dan guru sebuah tarekat sufi di Ardabil pada tahun 1301. Seorang muridnya, Junaid, yang semula bermazhab Sunni lalu mengikuti mazhab Syi'ah, kemudian memberikan pengaruh yang sangat besar dalam aktifitasnya. Dan ketika kelompok ini sudah cukup mapan dan memiliki armada tentara (Qizilbashes) yang terdiri dari kelompok-kelompok suku, akhirnya mereka mengangkat guru mereka Syah Ismail I pada tahun 1501. Keturunan Syah Ismail inilah yang kemudian memerintah wilayah Persia sampai akhirnya serangan Afghanistan pada tahun 1719 dan 1722 memecah belah dinasti ini. Namun keturunan Syah Ismail masih memerintah dengan pengaruh yang sangat lemah sampai tahun 60 tahun kemudian. Pemimpinnya yang terakhir akhirnya diasingkan ke India pada tahun 1786. (Disarikan dari www.4dw.net)

juga mengatakan bahwa tasawwuf adalah ilmu hudhuri. Dan akhirnya, setelah menjelaskan bagaimana cara untuk memahami tasawwuf, Mulla Sadra kemudian memberikan penjelasan rinci tentang rintangan-rintangan dalam pencapaian pemahaman tersebut. Menurut Mulla Sadra, ada tiga jenis hambatan yang bisa menghalangi manusia dalam mencapai pengetahuan hakiki. Yang sangat menarik adalah, bahwa ketiga hambatan ini bukanlah istilah-istilah epistemologis, tetapi ketiganya merupakan hambatan di dalam upaya-upaya spiritual. Memang, di dalam karya-karya Mulla Sadra, epistemologi lebih ditekankan pada pengetahuan tentang diri, karena pengetahuan ini merupakan jalan pengenalan terhadap wujud.

Ada tiga akar (kejahatan) yang dapat merusak jiwa, yang bagi orang-orang yang dapat memahaminya merupakan pemimpin setan... Dari ketiganyalah muncul akar-akar kejahatan yang lain. [5)]

Akar yang pertama adalah "kebodohan tentang pengetahuan diri yang merupakan realitas manusia." [6)] Yang kedua adalah "keinginan terhadap kedudukan, uang serta kecenderungan kepada hawa nafsu...." [7)] Dan yang ketiga adalah "godaan jiwa yang memerintah (*nafs al-ammarah*) yang menunjukkan keburukan sebagai kebaikan dan kebaikan sebagai keburukan." [8)] Di dalam *Sih Asl* , Mulla Sadra bukan hanya menjelaskan akar-akar kejahatan ini, tetapi dia juga menjelaskan sifat dan ciri-ciri tentang apa yang disebutnya pengetahuan.

Disini, kami akan menjelaskan aspek-aspek dari karakteristik pokok tasawwuf serta persepsi menurut penjelasan Mulla Sadra di dalam *Sih Asl* .

1. "Yang dimaksud dengan pengetahuan ini (tasawwuf, ed.) bukanlah pengetahuan yang disebut filsafat atau apa yang diketahui oleh para filosof." [9)] Para filosof (peripatetik) dan juga ahli kalam belum pernah merasakannya sama sekali. [10)] Oleh karena itulah mereka mencoba untuk menolak dan menyalahkan orang yang benar-benar telah mencapai pengetahuan, yakni para sufi.

2. Pengetahuan ini, yang sama dengan pengetahuan Tuhan terhadap segala sesuatu, adalah pengetahuan dengan kehadiran (*al-'ilm al-hudhuri*). [11]
3. Pengetahuan yang benar adalah cahaya. [12] Sebagaimana halnya cahaya matahari yang menampakkan segala sesuatu di dunia ini, maka cahaya pengetahuan dan iman dari '*urafa* akan menampakkan realitas alam ini. [13]
4. Pengetahuan ini adalah pengetahuan diri "yang menjadi kunci bagi semua pengetahuan." [14] "Barangsiapa yang tidak memiliki pengetahuan diri tidak akan mempunyai jiwa, karena wujud jiwa sama dengan cahaya, kehadiran dan kesadaran." [15]
5. Dalam hubungannya dengan apa yang pernah disabdakan oleh Rasulullah Saww, "Barangsiapa yang mengenal dirinya maka dia akan mengenal Tuhannya," "Barangsiapa yang mengingat dirinya akan mengingat Tuhan," [16] dan "Ingatan Tuhan terhadap diri sama dengan diri itu sendiri," [17] maka "setelah adanya pernyataan-pernyataan ini, menjadi sangat jelas bahwa siapa yang tidak mengenal dirinya maka dia tidak akan mengenal Tuhan." [18] Namun, "pengetahuan tentang realitas dan esensi diri melalui cahaya penyingkapan dan kejelasan hanya dimiliki oleh para sufi." [19] Para filosof, walaupun mereka telah menjelaskan masalah ini dalam pembahasan yang luas, namun pengetahuan sufi tidak bisa dibandingkan dengan pengetahuan mereka.
6. "Kebanyakan ulama dan filosof beranggapan bahwa esensi kemanusiaan manusia sama secara keseluruhan tanpa adanya perbedaan sama sekali; tetapi bagi orang-orang yang mempunyai pengetahuan (yakni sufi), anggapan seperti ini tidak benar." [20] "Derajat dan tingkatan kemanusiaan berbeda-beda mulai dari yang terendah dari yang rendah, sampai pada yang tertinggi dari yang tinggi." Betapa banyak manusia yang hidup dengan jiwa binatang sementara yang lain ada yang mengatakan "Barangsiapa yang telah melihat saya berarti dia telah melihat kebenaran." [21] Namun, pengetahuan diri serta tingkatan-tingkatannya sangat sulit dan tidak akan bisa dicapai kecuali oleh orang-orang yang telah mencapai kesempurnaan (jiwa, ed.).
7. Pengetahuan ini ditentukan oleh iman. "Iman yang benar….. hanya bisa didapatkan oleh orang yang telah mencapai cahaya

ruh." "Orang yang benar-benar beriman adalah orang yang mengenal Tuhan ('*arif*)." [22]

8. Hanya melalui pengetahuan inilah perbuatan seseorang bisa memberikan manfaat. [23]
9. Di samping mata dan telinga pisik yang melaluinya kita melihat dan mendengar, yang dianggap sebagai (indra) yang tidak nyata, terdapat mata dan telinga lain yang merupakan (indra) yang sebenarnya. Itulah mata dan telinga hati yang terpancar dari cahaya pengetahuan. Hanya dengan (indra hati) inilah seseorang bisa melihat realitas alam ini. Tetapi kebanyakan ahli kalam dan filosof ingin menemukan kebenaran dengan kesombongan akal dan indra pisiknya.
10. Pengetahuan ini diperoleh bukan melalui indra atau fakultas pikiran (*faculty of reason*). "Indra, pada satu sisi memang diperlukan, namun pada sisi lain bisa menjadi penghalang. Kebutuhan pada indra adalah karena kenyataan bahwa jiwa pada mulanya hanyalah potensi, tidak sempurna dan belum mempunyai pengetahuan. Indra dapat diumpamakan sebagai lembaran kertas untuk seorang pelajar, karena indra tersebut menerima gambaran-gambaran dan bentuk-bentuk maujud." [26] Namun, barangsiapa yang mempercayai persepsi indra (sebagai kebenaran, ed.) yang pada dasarnya adalah sumber kesalahan dan kekeliruan, maka dia tidak akan memperoleh apa-apa selain kelelahan mata dan telinga, juga pikiran dan kesadarannya. "Bahkan pikiran yang tidak disertai oleh indra pun, selama ia tidak disinari oleh cahaya cinta, tidak akan bisa mencapai tujuan yang sebenarnya." [27]

Dari sudut pandang manusia, dalam hubungannya dengan alam eksternal, karakteristik utama tasawwuf adalah sifatnya sebagai pengetahuan yang diperoleh melalui kehadiran (*presentational*). Ilmu dengan kehadiran *(al-'ilm al-hudhuri*) ini merupakan elemen yang sangat mendasar, setidaknya sebagai elemen yang fundamental, di dalam epistemologi Mulla Sadra.

Mulla Sadra berpendapat bahwa persepsi terhadap realitas wujud tidak mungkin dapat dicapai kecuali melalui kehadiran dan penyaksian langsung. Mulla Sadra mengatakan, "Dengan demikian,

pengetahuan (terhadap realitas wjud) hanya bisa dicapai melalui penyaksian dengan kehadiran (*musyahadah hudhuri*) atau dengan pikiran yang melaluinya diketahui efek-efek dan akibat-akibat (wujud tersebut, ed.). Tetapi, pengetahuan (yang kedua) ini hanyalah pengetahuan yang lemah." [28)]

Salah satu pembagian pengetahuan adalah dengan mengelompokkan pengetahuan ke dalam dua jenis, pengetahuan dengan kehadiran (*al-'ilm al-hudhuri*) dan pengetahuan melalui perolehan (*al-'ilm al-hushuli*). Yang pertama adalah pengetahuan yang dapat dicerap secara langsung, sementara yang kedua adalah pengetahuan yang membutuhkan perantara melalui bentuk-bentuk. Di dalam mendefenisikan ilmu *hudhuri* Mulla Sadra mengatakan "Kadang-kadang pengetahuan tentang sesuatu adalah suatu keadaan dimana wujud pengetahuan dikenali melalui wujud objek yang diketahui." Di dalam mendefenisikan ilmu *hushuli* Mulla Sadra menulis "kadang-kadang pengetahuan itu adalah suatu keadaan dimana wujud pengetahuan dan wujud objek yang diketahui adalah dua hal yang berbeda dari wujud mutlak. Keduanya adalah dua wujud yang berbeda dan karenanya tidak menyatu di dalam wujudnya....Kita mengenal pengetahuan ini sebagai pengetahuan melalui perolehan atau pengetahuan pasif."[30)]

Contoh yang terkenal dalam menjelaskan ilmu *hudhuri* yang dapat diterima oleh semua filosof Muslim termasuk Mulla Sadra adalah pengetahuan sesuatu yang abstrak tentang dirinya sendiri, misalnya persepsi jiwa terhadap dirinya dimana tidak ada satupun perantara di antara keduanya (yaitu pengetahuan jiwa dan jiwa itu sendiri, ed.). [31)] Ilmu *hudhuri* mempunyai beberapa karakteristik. **Pertama**, untuk kasus dimana terdapat beberapa hubungan antara persepsi dan yang dipersepsi, maka pengetahuan tersebut tidak bisa dinilai benar, tidak bisa dianggap salah, dan juga tidak bisa diragukan. Menurut teori kebenaran tradisional, yakni teori korespondensi yang juga diterima oleh sebagian besar mazhab filsafat Islam, korespondensi antara bentuk dan objek-objek (persepsi) merupakan elemen dasar dari ilmu *hushuli*. Oleh karena itu, kebenaran ditentukan oleh korespondensi

akal dengan alam eksternal (*adequatio intellectus et rei*). [v] Namun, di dalam ilmu *hudhuri*, realitas yang diketahui hadir di dalam yang mengetahui sehingga keduanya tidak bisa lagi dibedakan apakah keduanya berkorespondensi satu sama lain atau tidak. [32] **Kedua**, jika para filosof peripatetik membagi ilmu *hushuli* menjadi dua jenis, yakni pengetahuan konseptual (*tasawwurat*) dan pengetahuan penegasan (*tasdiqat*), maka pembagian ini tidak berlaku di dalam ilmu *hudhuri*. Alasannya adalah, di dalam ilmu *hudhuri* tidak ada perantara, sedangkan konsep dan penegasan adalah perantara itu sendiri. [33] **Ketiga**, karena ilmu *hudhuri* tidak bisa dibagi ke dalam konsep dan penegasan, maka ia berada di atas pemikiran dan penjelasan yang memerlukan keterhubungan dengan yang lain (*discursive*). Para sufi menganggap bahwa ilmu *hudhuri* dapat disempurnakan melalui penyingkapan dan penyaksian mistis. Para pesuluk yang telah mencapai puncak perjalanan kepada Kebenaran (*haqq*), bagi mereka akan disingkapkan hijab wujud yang menjadi jalan bagi mereka untuk memperoleh ilmu *hudhuri* yang sempurna.

Menurut sejarah, para filosof Barat memberikan perhatian yang relatif kecil terhadap ilmu *hudhuri*, dan bahkan pembahasan tentang pengetahuan diri hanya dianggap sebagai pengetahuan dengan perolehan saja (*hushuli*). Namun bagi beberapa filosof, misalnya Parmenides, [vi] mereka tetap menjelaskan konsep-konsep

---

[v] Di dalam ilmu *hudhuri*, korespondensi tidak bisa lagi dijadikan ukuran untuk menilai benar tidaknya suatu persepsi, karena yang mempersepsi dan yang dipersepsi menyatu dalam wujud yang sama. Itulah karenanya, penggunaan konsep korespondensi di dalam ilmu *hudhuri* tidak bisa memberikan nilai benar ataupun salah terhadap persepsi *hudhuri* tersebut.

[vi] Seorang filosof Yunani yang hidup di awal abad kelima sebelum Masehi. Dia termasuk filosof yang sangat berpengaruh sebelum Socrates. Plato bahkan banyak merujuk pada Parmenides dalam menjelaskan teorinya Bentuk-bentuk Platonis-nya, demikian juga Aristoteles dalam sistem pemikirannya. Dia adalah seorang filosof Yunani yang dapat disebut sebagai seorang ontologist atau pemikir metafisik yang sebenarnya. Plato menyebutnya di dalam *Theaetetus* sebagai tokoh "yang mulia dan agung" karena "memiliki kedalaman pengetahuan." Ajarannya, yang dimuat di dalam tulisan berbentuk puisi yang mirip dengan teori Wahdatul Wujud adalah, bahwa "Yang Benar" atau "Ke-apa-an" atau "Yang Ada" (teo eon) haruslah tidak disebabkan dan bersifat abadi,

epistemologi dan ontologi, yang di dalam terminologi Islam, epistemologinya didasarkan pada ilmu *hudhuri*. Para filosof Muslim telah membahas masalah ilmu *hudhuri* dalam cakupan yang luas. Bagi kalangan filosof peripatetik, karena mereka menganggap bahwa pengetahuan itu diperoleh melalui konsep-konsep, maka mereka membatasi ilmu *hudhuri* hanya di dalam pengetahuan seseorang tentang jiwanya sendiri. Tetapi, mazhab iluminasionis memperluas ilmu *hudhuri* karena pengaruh tasawwuf di dalam filsafat mereka. Meskipun Suhrawardi tidak memberikan penjelasan khusus mengenai hal ini, namun epistemologinya lebih berfokus pada tema-tema mengenai ilmu hudhuri, atau dalam istilahnya sendiri, pengetahuan iluminatif melalui kehadiran (*al-'ilm al-hudhuri al-isyraqiyyah*). [34)] Suhrawardi mengatakan, "pemahaman akal (inteleksi, yakni pengetahuan) adalah kehadiran sesuatu terhadap suatu esensi abstrak, atau dengan kata lain, tidak adanya ketidakhadiran sesuatu terhadap esensi abstrak tersebut. Inilah defenisi yang paling lengkap, karena ia mencakup persepsi seseorang terhadap dirinya maupun persepsi terhadap yang lainnya." [35)]

Menurut metafisika Suhrawardi tentang cahaya dan kegelapan, pengetahuan dan pemahaman adalah sesuatu yang sifatnya sama dengan cahaya. Pemahaman (*apprehension*) adalah penampakan (*zuhur*) sesuatu, dan penampakan dapat dikenali karena adanya cahaya (*nuriyat*). Suhrawardi menolak teori abstraksi mazhab peripatetik dan mengatakan bahwa kriteria pemahaman sama dengan sifat-sifat cahaya itu sendiri. [36)]

Mulla Sadra mencoba untuk menjembatani perbedaa-perbedaan antara ahli kalam, filosof peripatetik, filosof iluminasi, serta para sufi. Mulla Sadra membahas dan menguji pandangan-pandangan mereka. Pada akhirnya Sadra sampai pada suatu kesimpulan, yang sama dengan pandangan para sufi, bahwa pengetahuan yang sebenarnya adalah ilmu *hudhuri*. Setelah menolak berbagai teori pengetahuan, termasuk di dalamnya teori yang mengatakan bahwa

---

tidak dapat dibagi dan tidak berubah. Bahkan dalam tafsiran Plato, disebutkan bahwa Parmenides mempercayai "Semua itu satu," walaupun secara eksplisit pernyataan Parmenides seperti itu tidak terdapat di dalam bagian-bagian puisinya.

pengetahuan adalah ide tentang sesuatu yang tersimpan di dalam pikiran, Mulla Sadra kemudian menyimpulkan bahwa pengetahuan adalah suatu wujud yang hadir (*presentational existence*). Mulla Sadra menganggap bahwa pengetahuan bukanlah suatu esensi, tetapi suatu wujud di dalam pikiran. Mulla Sadra mengatakan, "Para teosof (*hukama*), kecuali sekelompok kecil kaum literalis, [vii] semuanya sepakat dalam masalah ini, bahwa di samping wujud yang tampak dan kesemuanya dapat diteliti, terdapat suatu wujud lain yang berbeda yang disebut wujud mental (*wujud dzini*)." [37]

Wujud mental adalah salah satu topik yang diadaptasi oleh Mulla Sadra secara langsung dari pemikiran sufi. Konsep ini diambil dari ide yang terkenal tentang kesatuan wujud (*wahdat al-wujud*) dan fundamentalitas wujud (*ashalat al-wujud*) yang dijelaskan oleh Mulla Sadra. Wujud adalah realitas tunggal (*unitary reality*) yang memiliki tingkatan-tingkatan yang berbeda-beda mulai dari ide-ide ilahiyyah (*a'yan al-tsabitah*) [viii] yang tinggi dan turun ke bawah sampai ke wujud material. Wujud mental adalah salah satu dari tingkatan-tingkatan tersebut. Namun, setiap tingkatan tersebut adalah suatu manifestasi, yang disebut oleh kaum sufi sebagai *hadrat*, suatu istilah yang akar katanya sama dengan *hudhuri*, yakni kehadiran realitas Tuhan. Segala sesuatu memiliki manifestasi tertentu di dalam setiap *hadrat*. Pikiran atau jiwa manusia juga adalah salah satu tingkatan wujud dan karenanya merupakan salah satu *hadrat*. Dalam konteks ini, pemahaman terhadap sesuatu adalah wujud sesuatu itu yang meng-ada di dalam *hadrat* jiwa. Inilah manifestasi sesuatu di dalam wujud mentalnya sebagaimana ia juga meng-ada di dalam wujud materialnya. Dengan demikian, pengetahuan ('*ilm*), yang diketahui (*ma'lum*), dan yang mengetahui ('*alim*) menjadi satu, seperti yang akan dijelaskan secara terperinci di bagian selanjutnya.

Kita telah melihat bahwa asal mula perbedaan antara ilmu *hudhuri* dan ilmu *hushuli* terpulang kepada pertanyaan tentang sumber

---

[vii] Mereka yang cenderung mengambil makna harfiah atau makna kamus dari teks, premis-pemis atau kalimat-kalimat.

[viii] Atau disebut juga wujud-wujud dasar yang permanen, *the permanent archetypes*.

tertinggi dari pengetahuan manusia, apakah berasal dari esensi atau eksistensi. Jika sumber pengetahuan adalah esensi, maka pengetahuan tersebut adalah *hushuli*, sedangkan jika sumbernya adalah eksistensi (*al-wujud*), maka pengetahuan tersebut adalah *hudhuri*. Jika objek yang diketahui adalah esensinya, maka pengetahuan tentangnya memerlukan perantara secara konseptual, namun jika objek yang diketahui adalah eksistensi, maka pengetahuan tentangnya adalah ilmu *hudhuri*.

Di dalam kitab al-Asfar, Mulla Sadra memulai (penjelasannya) tentang pandangan-pandangan filosof peripatetik yang menganggap bahwa pengetahuan dan pemahaman adalah esensi dari kategori kualitas-kualitas mental, namun secara perlahan-lahan dia sampai kepada konsepnya yang sebenarnya bahwa realitas pengetahuan yang hakiki adalah wujud. Mulla Sadra mengatakan, "Pengetahuan bukanlah sesuatu yang negatif, misalnya abstraksi materi. Pengetahuan juga bukan suatu keterhubungan. Pengetahuan adalah suatu wujud.....Ia adalah wujud aktual murni yang tidak bercampur dengan ketiadaan. Karena pengetahuan murni dari segala campuran dengan ketiadaan, maka inilah pengetahuan yang sebenarnya." [39)] Seperti yang terlihat dari kata-katanya, Mulla Sadra menolak teori yang menganggap pengetahuan sebagai proses abstraksi, juga yang menganggap pengetahuan sebagai suatu hubungan antara yang mengetahui dan yang diketahui, sebagaimana yang ditemukan di dalam karya-karya Imam Fakhr Razi. Realitas pengetahuan adalah kehadiran yang sempurna dari objek yang diketahui di dalam yang mengetahui.

Mulla Sadra bahkan menghubungkan ilmu *hushuli* ke ilmu *hudhuri*. Mulla Sadra mengatakan bahwa tanpa ilmu *hudhuri*, ilmu *hushuli* tidak bermakna apa-apa. Banyak pensyarah pemikiran Mulla Sadra menekankan masalah ini. Sebagai contoh, Allamah Thabathaba'i, seorang pensyarah pemikiran Mulla Sadra kontemporer, pernah mengatakan, "ilmu *hushuli* adalah pertimbangan mental tentang sesuatu yang tidak bisa ditolak oleh akal. Ilmu *hushuli* diturunkan dari sesuatu yang diketahui melalui *hudhuri*." [40)] Menurut Thabathaba'i, setelah ilmu *hudhuri*, pikiran mulai memahami esensi

segala sesuatu. Dan kenyataannya adalah, bahwa pikiranlah yang dapat merubah ilmu *hudhuri* menjadi ilmu *hushuli*.

Namun, alam wujud adalah alam yang di dalamnya semua maujud dipisahkan antara satu dengan yang lain, yakni satu wujud "tidak hadir" di dalam wujud lainnya. Lantas bagaimana wujud-wujud yang terpisah serta "tidak hadir" satu sama lain ini bisa menjadi "hadir" di dalam wujud manusia? Menurut pemahaman sufi serta pemikir lainnya, terutama Mulla Sadra, wujud dan ilmu *hudhuri* pada akhirnya akan menyatu dalam realitas tunggal melalui pendekatan pemahaman antara wujud dan ilmu *hudhuri*. Alasan lain dari penjelasan ini adalah bahwa "wujud" dalam bahasa Arab mempunyai akar kata yang sama dengan kata "*wajd*," artinya perolehan atau pemahaman. Pada tingkat ilmu *hudhuri*, perbedaan antara satu wujud dengan wujud lainnya tidak ada lagi dan semua wujud tersebut tergabung di dalam cahaya pengetahuan, wujud-wujud tersebut lahir dari ketiadaan menjadi kehadiran. Menurut Mulla Sadra, "ilmu adalah kehadiran wujud tanpa adanya hijab." [41)]

Pada titik ini, kita sampai pada pertanyaan tentang realitas pengetahuan yang bagaimana yang dimaksud oleh Mulla Sadra. Mulla Sadra menjawab, "pengetahuan adalah salah satu realitas yang wujudnya sama dengan esensinya." [42)] Inilah wujud yang sebenarnya ketika wujudnya adalah esensi wujud itu sendiri. Dengan demikian, jika pertanyaan tentang esensi pengetahuan itu muncul, maka jawabannya adalah bahwa pengetahuan itu bukanlah sesuatu yang lain selain wujudnya sendiri. Ketika wujud dan esensi merupakan dua hal yang sama dalam hakikat, maka tidak ada lagi defenisi logis mengenai wujud tersebut. Mulla Sadra mengatakan, "semua wujud menjadi nyata bagi pikiran melalui pengetahuan, lalu bagaimana mungkin pengetahuan muncul karena sesuatu yang lain selain pengetahuan itu sendiri?" [43)] Realitas pengetahuan, sebagaimana realitas wujud, adalah cahaya dan kehadiran. Hal ini karena, di dalam pembagiannya tentang cabang-cabang filsafat, Mulla Sadra tidak hanya menempatkan pengetahuan sebagai salah satu tema di dalam ontologi, tetapi Mulla Sadra juga menempatkan pengetahuan sebagai kategori wujud yang sangat penting. Mulla Sadra menganggap bahwa pengetahuan adalah *philosophia prima* (filsafat yang paling

mendasar, ed.). Mulla Sadra selanjutnya mengatakan, "Salah satu aksiden esensial wujud *qua* wujud....adalah untuk menjadi yang mengetahui, pengetahuan dan yang diketahui." [44)]

Namun, jika topik pengetahuan merupakan salah satu masalah di dalam perbincangan wujud, dan jika realitas wujud tidak dapat dipahami kecuali melalui ilmu hudhuri dan intuisi langsung, maka seseorang yang tidak mempunyai pengetahuan tentang dirinya dan tidak memahami kehadiran dirinya di dalam dirinya sendiri tidak akan mampu mencapai ilmu *hudhuri*. Menurut Mulla Sadra, disinilah letak ontologi, epistemologi dan pengetahuan diri saling berhubungan satu sama lain.

Seperti sufi-sufi besar lainnya, Mulla Sadra menganggap bahwa pengetahuan tentang diri merupakan sumber semua kearifan. Sebagai rujukan dalam masalah ini, Mulla Sadra menyebutkan hadits Rasulullah Saww yang sangat terkenal "Barangsiapa yang mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya." Tujuan tertinggi perjalanan kepada Allah adalah pengetahuan tentangNya, yakni pengetahuan tentang Wujud. Inilah pemahaman tentang kehadiran manusia dalam dirinya sendiri. Di dalam ruang wujudnya, manusia (dapat) menyaksikan wujud. Ketika sufi menyebutkan tentang penyaksian kebenaran, biasanya penyaksian tersebut diperoleh bersama-sama dengan penyingkapan wujud dan ilmu *hudhuri* itu sendiri.

Di dalam penelitiannya tentang ilmu hudhuri, Mulla Sadra membuat suatu bagian baru di dalam epistemologi, yakni idenya yang terkenal tentang penyatuan antara yang mengetahui dengan akal ('*aqil*) dan objek pahaman akal (*ma'qul*). Meskipun tema ini sering dijelaskan di dalam penjelasan masalah akal, namun Mulla Sadra menjelaskan masalah ini di dalam berbagai tulisannya dengan cara yang lebih menyeluruh dan mencakup (pembahasan tentang) fakultas-fakultas kognitif. Salah satu alasannya adalah seperti yang pernah dikatakan oleh Mulla Sadra, "penjelasan ini juga mencakup konsep-konsep tentang prehensi, imajinasi dan persepsi." [45)] Oleh karena itu, kita melihat disini bahwa penyatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui dalam pengertiannya yang luas tidak terbatas hanya di dalam akal saja. Mulla Sadra menggunakan istilah-istilah seperti

objek yang diketahui melalui esensi (*ma'lum bi al-dzat*) untuk wujud di dunia eksternal dan objek yang diketahui melalui aksiden (*ma'lum bi al-arad*) untuk objek yang dipahami. Disini, hubungan subjek-objek tidak digunakan lagi. Artinya, di dalam pengetahuan dengan kehadiran, yang mengetahui dan yang diketahui mencapai penyatuan bersama di dalam ilmu itu sendiri, seperti yang sering dijelaskan oleh para sufi.

Mulla Sadra telah membahas masalah ini di dalam berbagai karyanya, termasuk *Masya'ir* dimana setelah membuktikan bahwa Allah mempunyai pengetahuan tentang diriNya sendiri dan bahwa Allah mengetahui yang lain melalui diriNya, Mulla Sadra kemudian membahas teori tentang penyatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui melalui suatu pembuktian yang disebut argumen keterhubungan (*burhan tadayyuf*). [46)] Menurut argumen ini, yang mengetahui dengan akal dan objek pahaman akal mempunyai keterhubungan satu sama lain. Kapanpun ada yang mengetahui, maka pada saat yang sama pasti ada sesuatu yang diketahui, demikian juga sebaliknya. Karenanya, yang mengetahui dan yang diketahui adalah sama. Dari satu sisi keterhubungan ini, ada yang disebut sebagai yang mengetahui, namun pada sisi yang lain ia adalah yang diketahui. [47)]

Mulla Sadra sangat bangga telah menemukan penjelasan ini, dan di dalam kitab *al-Asfar* dia mengatakan bahwa inilah masalah yang paling sulit dan kompleks dari semua permasalahan filosofis. Tidak ada satupun dari filosof Muslim sejak Ibn Sina, Suhrawardi dan Thusi yang dapat memecahkan masalah ini. Dan Mulla Sadra, setelah memohon kepada Allah dengan air mata, dia akhirnya menemukannya. [48)]

Para filsosof peripatetik tidak dapat menjelaskan masalah ini, [49)] dan Mulla Sadra kemudian mendapatkannya dari pandangan-pandangan tasawwufnya. [50)] Menurut Ibn Sina, pemahaman adalah suatu kualitas jiwa, dan pengetahuan jiwa terhadap sesuatu selain dirinya adalah ilmu hushuli, sama dengan penambahan aksiden-aksiden terhadap sebuah subjek. Aksiden-aksiden tidak menyatu dengan subjek, tetapi hanya suatu pelekatan, misalnya warna bunga yang

mewujud secara inheren (*qiyam hululi*) di dalam bunga tersebut tanpa harus terindentifikasi oleh bunga itu sendiri. Namun, setelah membuktikan prinsip bahwa jiwa di dalam ketunggalannya adalah keseluruhan fakultas-fakultasnya, Mulla Sadra kemudian mengatakan bahwa kemaujudan bentuk-bentuk mental di dalam jiwa sama dengan kemaujudan suatu perbuatan di dalam pelaku(nya) (*qiyam suduri*). Seperti ini pulalah hubungan antara Allah dan semua makhlukNya, serta hubungan antara jiwa dan persepsi-persepsinya.[51)] Di dalam ketunggalannya, jiwa mempunyai beberapa keadaan dan aktifitas yang berbeda-beda yang semuanya berasal dari jiwa itu sendiri. Ketika pikiran memahami (sesuatu), hal itu bukan berarti bahwa jiwa dimiliki oleh yang diketahui, tetapi jiwa justru menjadi yang diketahuinya. Hubungan antara yang mengetahui dan yang diketahui adalah hubungan kemenyatuan. Ada perbedaan makna antara pernyataan bahwa benih itu menjadi manusia dan meja itu menjadi putih. Di dalam pernyataan pertama, benih itu adalah manusia, sedangkan di dalam pernyataan kedua meja itu tidak berarti sebagai warna.

Berdasarkan teori gerakan substansial di dalam filsafat Mulla Sadra, jiwa mempunyai gerakan progresif yang melalui gerakan tersebut wujudnya mengalami penguatan. Para filsosof sebelum Mulla Sadra beranggapan bahwa semua manusia mempunyai esensi yang sama dan yang biasanya berbeda hanya aksidennya saja. Sebaliknya, dengan pandangan yang sama dengan pandangan para sufi, Mulla Sadra mengajarkan bahwa setiap orang berbeda-beda berdasarkan derajat dari wujud jiwanya. [52)] Derajat wujud ini bersesuaian dengan pengetahuan orang tersebut, pengetahuanlah yang dapat mengangkat wujud yang mengetahui ke derajat yang lebih tinggi.

Sebagaimana yang telah kita lihat, Mulla Sadra menganggap bahwa penyatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui mirip dengan pengetahuan Tuhan terhadap makhlukNya. Dalam hal ini, tidak ada kehadiran bentuk-bentuk makhluk di dalam pikiran Tuhan, justru pengetahuanNya adalah makhluk-makhluk itu sendiri. Dengan pengetahuan tersebut, seperti yang dipahami oleh sufi, manusia memiliki kesamaan dengan Tuhan, tetapi kesamaan ini hanya dapat dicapai ketika pengetahuan manusia adalah intuitif dan hudhuri,

bukan pengetahuan representasi dan hushuli. Dengan kata lain, ketika pengetahuan menjadi wujud yang diketahui, maka wujud dan pengetahuan tersebut menjadi satu. Dengan dasar ini, Mulla Sadra kemudian mengatakan bahwa tujuan filsafat sufinya adalah sebagai berikut: "Hikmah adalah kemenjadian manusia di alam akal sama dengan (kemenjadiannya) di alam eksternal." [53)] Disini, jarak antara yang mengetahui dan yang diketahui sudah tidak ada lagi. Wujud kemudian menjadi cermin yang di dalamnya manusia digambarkan, dan manusia menjadi cermin yang didalamnya wujud digambarkan. Keduanya menjadi cermin yang menggambarkan (wujud) Allah.

Inilah akhir dari perjalanan pertama di dalam empat perjalanan yang dijelaskan oleh Mulla Sadra, yakni perjalanan dari makhluk ke Tuhan. Akan tetapi, ada perjalanan lain yang lebih sempurna dari perjalanan pertama, yakni perjalanan dari Tuhan ke makhluk. Di dalam perjalanan ini, Tuhanlah yang kemudian menjadi cermin yang menggambarkan wujud dan makhlukNya. [54)]

Catatan

1. Di dalam tradisi Syi'ah, Fayd Kasyani, [ix)] menantu dan murid Mulla Sadra yang terkenal, juga telah melakukan hal yang sama dengan yang dilakukan oleh al-Ghazali, yakni untuk menghidupkan kembali makna pengetahuan yang sebenarnya. Di dalam kitabnya, *Al-Mahaja al-Bayda fi Tahdzib al-Ihya*, sebagaimana yang terlihat dari judulnya, dengan merujuk kepada riwayat dari para Imam as, Kasyani memberikan koreksi terhadap pemikiran al-Ghazali, atau sebagaimana yang disebutkannya, untuk memberikan makna baru terhadap pemikiran al-Ghazali tersebut.

[ix)] Nama lengkapnya adalah Muhammad Ibn Murthada Mulla Muhsin Fayd al-Kasyani, lahir pada tahun 1598 dan meninggal pada tahun 1091/1680. Dia adalah salah seorang murid Mulla Sadra yang terkenal. Salah satu karyanya yang sangat terkenal dibidang filsafat adalah *al-Mahajjat al-Baiza fi Ihya al-Ihya*. Dia juga dikenal sebagai ahli hadits di kalangan Syi'ah. Kitab haditsnya yang terkenal adalah *al-Jami' al-Wafi*.

2. Di dalam tidurnya, Suhrawardi yang sangat bingung karena masalah pengetahuan yang tidak bisa dipecahkannya, mimpi bertemu dengan Aristoteles. Suhrawardi lalu menyampaikan masalah-masalah tersebut. Aristoteles kemudian menjawab, "kembalilah kepada jiwamu, dan semua masalahmu akan terselesaikan." Suhrawardi bertanya, "Di antara filosof-filosof Islam, siapa di antara mereka yang telah memahami pengetahuan yang sebenarnya?" Setelah menolak bahwa Farabi dan Ibn Sina adalah filosof yang benar, Aristoteles kemudian menyebutkan beberapa sufi besar seperti Bayazid Bastami dan Sahl Tustari, sambil mengatakan, "Merekalah filosof dan teosof yang sebenarnya, yang tidak puas dengan apa yang selama ini dipahami sebagai pengetahuan (yakni ilmu *hushuli*), mereka telah mencapai pengetahuan intuitif melalui ilmu *hudhuri*." Lihat Suhrawardi, *Talwihat* di dalam *Opera Metaphysica et Mystical 1*, editor Henry Corbin, (Tehran: 1993), hal. 70-73. Penjelasan Suhrawardi dalam masalah ini diterjemahkan secara lengkap di dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Knowledge by Presence* (Tehran: 1982), 329-337.
3. Istilah *al-hikmah al-muta'aliyah*, telah digunakan oleh para sufi misalnya Qaysari jauh sebelum digunakan oleh Mulla Sadra. Bahkan istilah terdapat di dalam tulisan-tulisan filosof mazhab peripatetik. (Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy* (Tehran: 1978), hal. 85.) Ibn Sina menggunakan istilah ini di dalam kitabnya, *al-Isyarat*, ketika ia membicarakan tentang jiwa-jiwa dari tubuh-tubuh langit (*celestial bodies*). Ibn Sina mengatakan bahwa hanya mereka yang mempunyai kearifan transenden (*al-hikmah al-muta'aliyyah*) yang dapat memahami masalah ini. Di dalam kitab *al-Isyarat* ketika memberikan syarahnya terhadap masalah ini, Tusi mengatakan: "Kearifan peripatetik murni diskursif, sementara masalah seperti ini dan yang sejenisnya hanya dapat diselesaikan melalui pembahasan dan argumentasi yang disertai penyaksian (*kasyf*) dan intuisi (*zawq*). Kearifan yang tercakup di dalam dua hal inilah yang disebut kearifan transenden, yakni kearifan yang berlawanan dengan kearifan yang pertama tadi." *Al-Isyarat wa al-Tanbihat ma' al-Syarh Tusi*, (Tehran: A.H. 1403), Vol. 3, hal. 401

4. Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra), *Sih Asl* , editor Seyyed Hossein Nasr, (Tehran, 1961).
5. *Sih Asl* , hal. 11.
6. *Sih Asl* , hal. 13.
7. *Sih Asl* , hal. 28.
8. *Sih Asl* , hal. 32.
9. *Sih Asl* , hal. 6.
10. *Sih Asl* , hal. 7.
11. *Sih Asl*, hal. 14. Masalah ini akan dijelaskan lebih detail nantinya.
12. *Sih Asl* , hal. 6. Ide yang sama merupakan sumber dari teori pengetahuan iluminatif di dalam pandangan Suhrawardi serta teori-teori lain dari abad pertengahan.
13. *Sih Asl* , hal. 44.
14. *Sih Asl* , hal. 7.
15. *Sih Asl* , hal. 14.
16. *Sih Asl* , hal. 13.
17. *Sih Asl* , hal. 14.
18. *Sih Asl* , hal. 16.
19. *Sih Asl* , hal. 23.
20. *Sih Asl*, hal. 26.
21. *Sih Asl*, hal. 27. Sebagaimana yang akan terlihat, Mulla Sadra menggunakan ide ini di dalam teorinya tentang penyatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui.
22. *Sih Asl* , hal. 68.
23. *Sih Asl* , hal. 24.
24. *Sih Asl* , hal. 36.
25. *Sih Asl* , hal. 49.
26. *Sih Asl* , hal. 56-57.
27. *Sih Asl* , hal. 58.
28. Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra), *Al-Hikmat al-Muta'aliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-'Arba'ah* (Beirut: 1981), Vol. 3, hal. 297. (Selanjutnya disebut saja *al-Asfar*)
29. Mulla Sadra, *Tassawur wa Tasdiq*, diterjemahkan ke dalam bahasa Persia, *Agahi va Guvahi*, editor dan penerjemah Mehdi Ha'iri Yazdi, edisi kedua, (Tehran: 1988), hal. 4.
30. *Agahi va Guvahi*, hal. 5.

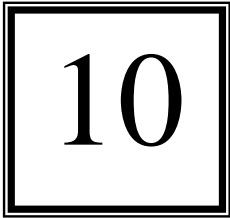
31. *Agahi va Guvahi*, hal. 4.
32. Teori korespondensi kebenaran dinisbatkan kepada Aristoteles ketika pemikir sebelum Socrates menganggap kebenaran sebagai suatu penyingkapan, *aletheia*. Dengan demikian, tema-tema pembahasan kebenaran bagi pemikir sebelum Socrates lebih cenderung kepada ilmu hudhuri. Mulla Sadra, sebagaimana halnya dengan Suhrawardi, menganggap bahwa pemikir – pemikir (sebelum Socrates) tersebut memiliki pengetahuan mistis yang sangat tinggi. Lihat Mulla Sadra, *Risalah fi al-Huduts*, editor Husayn Musavian (Tehran: 1999), hal. 152-241.
33. Mulla Sadra memberikan penjelasan di dalam kitabnya Tassawur wa Tasdiq tentang bagaimana ilmu hushuli dibagi ke dalam konsep-konsep (*consepts*) dan pembuktian-pembuktian (*assertions*).
34. Suhrawardi, Kitab *al-Mashari' wa'l-Mutarihat* di dalam *Opera Metaphysica et Mystical 1*, editor Henry Corbin, (Tehran: 1993), hal. 485.
35. Suhrawardi, Kitab *al-Mashari' wa'l-Mutarihat* di dalam *Opera Metaphysica et Mystical 1*, editor Henry Corbin, (Tehran: 1993), hal. 72.
36. Suhrawardi, *Hikmat al-Isyraq* di dalam *Opera Metaphysica et Mystical II*, editor Henry Corbin, (Tehran: 1993), hal. 114.
37. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol. 1, hal. 263.
38. Ibn 'Arabi dan para pengikutnya telah membahas pandangan kaum sufi tentang wujud mental dan wujud eksternal serta perbedaan-perbedaan *hadrat* secara rinci. Salah satu pembahasan yang terbaik dalam masalah ini adalah syarah Qaysari terhadap Fusus al-Hikamnya Ibn 'Arabi, *Syarh Fusus al-Hikam*, editor, Sayyid Jalal al-Din Asytiyani (Tehran: 1996), hal. 66-67, 89-93.
39. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol. 3, hal. 297.
40. Allamah Thabathaba'i, *Nahayat al-Hikmat* (Qom: tanpa tahun), hal. 211.
41. Mulla Sadra, *Kitab al-Masya'ir*, editor Henry Corbin, edisi kedua, (Tehran: 1984), hal. 50.
42. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol. 3, hal. 278.
43. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol. 3, hal. 278.
44. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol. 3, hal. 278.

45. Mulla Sadra, *The Metaphysics of Mulla Sadra*, diterjemahkan oleh Parviz Morewedge, (New York dan Tehran: 1992), hal. 65.
46. Pembuktian ini juga terdapat di dalam *al-Asfar*, Vol. 3, hal. 313-316.
47. Mulla Sadra, *al-Masya'ir*, hal. 64-65.
48. Mulla Sadra, *al-Masya'ir*, hal. 64-65.
49. Beberapa pensyarah pemikiran Mulla Sadra sampai pada suatu kesimpulan bahwa meskipun Ibn Sina menyatakan penolakan secara terang-terangan di dalam *al-Isyarat wa al-Tanbihat* pada bagian 7, namun Ibn Sina kelihatannya mendukung pandangan ini di dalam kitabnya *al-Syifa*, *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, dan *al-Nijat*. Lihat Hasan Zadeh Amuli, *Ittihad al-'Aqil bi al-Ma'qul* (Tehran: 1404H), hal. 18-22. Setelah melihat argumen-argumen Ibn Sina yang menolak penyatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui, Mulla Sadra kemudian menunjukkan bukti bahwa Ibn Sina kelihatannya mendukung masalah ini dalam cakupan tertentu, seperti yang terlihat di dalam *al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Lihat *al-Asfar*,Vol. 3, hal. 333-334.
50. Dalam hubungan antara topik ini dengan tasawwuf, sebagai tambahan terhadap apa yang telah disebutkan di dalam beberapa karya Ibn 'Arabi dan Qunawi, Sabzawari merujuk pada salah satu syair Maulana di dalam Matsnawi:

    Saudaraku, engkau adalah pikiran-pikiran (yang engkau miliki); selebihnya, engkau (hanyalah) tulang dan daging. Jika pikiranmu adalah bunga mawar, maka engkau adalah taman bunga mawar; dan jika pikiranmu adalah duri, maka engkau hanyalah kayu bakar untuk menyalakan tungku.

    The Matsnawi of Jalal'uddin Rumi, editor dan penterjemah R. A. Nicholson, Vol. II, hal. 236. Lihat di dalam Sabzawari, *Syarh Matsnawi*, editor M. Burujerdi (Tehran: 1995), Vol. 1, hal. 241.
51. *al-Asfar*, Vol. 8, hal. 223.
52. *al-Asfar*, Vol. 3, hal. 321-327.
53. Defenisi Kearifan atau Hikmah menunjukkan suatu perjalanan spiritual dalam mencari pengetahuan. Menurut Mulla Sadra, inilah filsafat yang benar, demikian yang sering dia sebutkan di dalam beberapa karyanya, termasuk *al-Asfar*, Vol. 2, hal. 18.

54. Di dalam *Sih Asl* , hal. 105, Mulla Sadra membedakan antara dua perjalanan ini dalam hubungannya dengan apakah makhluk menjadi cermin bagi Tuhan atau Tuhan yang menjadi cermin bagi makhlukNya.

10

Al-Asfar Al-Arba'ah: Empat Perjalanan

Abstrak

Tulisan yang ringkas ini ingin menceritakan tentang catatan penjelas (*syarh*) dari salah seorang pengajar filsafat Islam yang terkenal di abad ke dua puluh, Sayyid Abu al-Hasan Rafi'i Qazwini (m. 1975), terhadap empat perjalanan ahli '*irfan* (*the mystic*) yang diperkenalkan oleh Mulla Sadra (m. 1641) pada bagian awal dari karya *summa*-nya dengan judul yang sama (judul asli kitab tersebut adalah *al-Hikmah al-muta`alliyyah fi al-asfar al-arba`ah al-`aqliyyah*, pent.). Dalam catatan ini, Sayyid Abu al-Hasan Rafi'i menjelaskan hubungan dan korespondensi dari tahapan-tahapan perjalanan tersebut dengan pokok materi dan penyusunan kitab *al-asfar al-arba`ah*, sebagai pembuka penjelasan terhadap empat perjalanan pada puncak pengenalan terhadap teks. Meskipun sudah banyak pemikir yang telah menulis catatan penjelas yang sama tentang arti empat perjalanan ini, namun penjelasan Sayyid Abu al-Hasan Rafi'i merupakan *syarah* yang lebih jelas dan perincian yang lebih dalam tentang filsafat Mulla Sadra. Di samping itu, Sayyid Abu al-Hasan Rafi'i melakukan pengkajian yang cukup dalam tentang

kunci hubungan antara ‘*irfan* dan filsafat sebagai bentuk kesalingmelengkapian dari studi tentang objek-objek akal (*noetic inquiry*).

****

Pada bagian awal diskusi tentang ontologi dan onto-teologi di dalam *magnum opus*-nya, *al-Asfar al-Arba’ah*, Mulla Sadra mengatakan:

> Ketahuilah bahwa para pesuluk (*sullak*) di antara para urafa’ (*al-‘urafa’*) dan para wali (*al-awliya’*) menempuh empat perjalanan. Perjalanan pertama adalah dari perjalanan makhluk kepada Kebenaran (*min al-khalq ila al-Haqq*). Perjalanan kedua adalah perjalanan bersama Kebenaran di dalam Kebenaran (*bi al-Haqq fi al-Haqq*). Perjalanan ketiga adalah kebalikan dari perjalanan pertama, sebab perjalanan ini dari Kebenaran menuju makhluk (min *al-Haqq ila al-khalq*). Perjalanan keempat adalah kebalikan dari perjalanan kedua, karena perjalanan ini adalah perjalanan bersama Kebenaran di dalam makhluk (*bi al-Haqq fi al-khalq*). Saya telah mengatur susunan kitab saya ini dengan berdasarkan pada perjalanan mereka melalui cahaya-cahaya dan efek-efek (yang lebih tinggi) ke dalam empat perjalanan. Saya menyebut kitab ini dengan nama Filsafat Kearifan (*al-Hikmah al-Muta’aliyah*) dari empat perjalanan akal; dan saya akan menjelaskan (kata-kata saya) tentang apa yang saya maksudkan dengan bantuan wujud yang mengabdi secara terus-menerus kepada Kebenaran (*al-Haqq al-ma’bud al-samad al-mawjud*). [1)]

Inilah alasan dan prinsip dasar dalam memberikan nama terhadap teks tersebut, suatu *summa* filosofis yang diilhami oleh mistisisme dan filsafat intuitif, dan (karya ini dibuat) untuk memberikan suatu paradigma dan metafora irfan dalam menjelaskan peranan filsafat dalam hubungannya dengan perjalanan spiritual kepada Allah.

Kebanyakan pensyarah dari karya ini memulai dengan diskusi tentang arti perjalanan sebagai cara dalam memahami bagaimana teks tersebut memberikan penjelasan serta melihat tujuan dan metode perjalanan ini. Di antara pensyarah tersebut, terdapat tiga filosof yang terkenal dari periode Qajar. Mereka adalah Aqa Muhammad Rida Qumsyehi (m. 1889), Mirza Muhammad Hasan Nuri, dan yang paling terkenal dari ketiganya adalah Mulla Hadi Sabzawari (m. 1873). [2)] Syarah dari Qumsyehi dan Sabzawari merupakan penjelasan yang sangat lengkap tentang studi filosofis di dalam bahasa sufi dan menempatkan karya-karya Sadra sebagai jalan spiritual di dalam konteks sufi teoritis. Adapun syarah Nuri, sebagai seorang ahli logika yang terkenal, lebih banyak menjelaskan masalah ini dengan metode diskursif. [3)]

Terjemahan ini didasarkan pada teks berbahasa Arab yang diterbitkan di dalam suatu kumpulan risalah Sayyid Abu al-Hasan Rafi'i Qazwini yang berjudul *Ghawsi dar Bahr-i Ma'rifat* atau "Menyelam dalam Samudra Ma'rifat." [4)] Seorang filosof-'irfan yang terkenal dari Qum, Ayatullah Hasan Hasanzada, menuliskan teksnya.[i)] Tanda dalam kurung menunjukkan tempat kutipan tersebut di dalam teksnya yang berbahasa Arab. Terjemahannya akan dicetak miring, yang akan diselang-selingi dengan komentar dari kami sendiri.

(233) Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Dia (Mulla Sadra) telah mengatakan: Ketahuilah bahwa para pesuluk itu menempuh empat perjalanan. Ketahuilah bahwa para pesuluk kepada Allah, yang Maha Agung kemuliaan dan kebesaranNya, meninggalkan alam kejamakan ('alam al-katsrah) *ini, bukan dalam artian tempat yang dicapai oleh indra, setelah melewati tahapan-tahapan perjalanan* (manazil) *jiwa* (al-nafs) *dan setelah mensucikan jiwa dari nafsu, yakni setelah seluruh perbuatannya semata-semata untuk Allah, apakah di alam kata-kata, atau perbuatan, atau pikiran, atau keinginan. Dia akan sampai di alam penyatuan* (al'-'alam al-ahadiyyah) *dan melihat segala sesuatu*

[i)] Kami tidak memuat teks bahasa Arab dari tulisan Sayyid Abu al-Hasan Rafi'i Qazwini ini.

yang berenang dalam cahaya Kebenaran dan semua manifestasiNya (al-Haqq wa tajalliyyatihi).

Penulis (kitab ini) jelas-jelas mendekatkan kejamakan dan aspek ketergantungan kepada ruang dan waktu (*spatio-temporal aspects*) dari alam fenomenal kita ini dengan alam akal (*the noetic world*) realitas yang berada di luar batasan ruang dan waktu. Artinya, perjalanan para pesuluk terjadi di dalam alam akal dan di dalam "tempat yang tidak dapat dicapai oleh indra" (*non-locative*). [5] Inilah "perjalanan hati." Inilah penyatuan yang dirindukan oleh para pesuluk. [6] Perjalanan ke alam akal ini sudah pernah disinggung oleh pengikut Plato dan NeoPlatonis, dan premis bahwa alam kejamakan lebih kecil dan lebih tidak sempurna dibandingkan dengan alam akal ketunggalan juga menjadi asumsi Platonis yang umum. Mereka juga telah mengasumsikan tentang kemampuan jiwa untuk "mengangkat" tubuh dan menaikkan alam kesadaran (*nous*) serta mengalami penyingkapan ilahiyyah (*beatific vision*). Plotinus telah menjelaskan perumpamaan "pengangkatan" (tubuh) ini di dalam Enneads IV.8.1, suatu tulisan yang menemukan jalannya ke dalam ringkasan dan uraian Enneads IV-VI yang lebih dikenal dengan nama "Theologia Aristoteles" (*Utsulujiya*). [7]

Karya-karya sufi yang awal juga telah menyingging masalah empat perjalanan. Ibn 'Arabi (m. 1240) di dalam kitabnya *al-Futuhat al-Makkiyah* merujuk pada empat perjalanan ini di dalam bab enam puluh sembilan tentang rahasia-rahasia shalat sebagai "perjalanan spiritual manusia". [8] Meskipun mereka tidak merinci perjalanan ini sebagaimana yang dilakukan oleh Mulla Sadra, setidaknya mereka mempunyai tujuan yang sama. [9] Namun, dua dari pensyarah Ibn 'Arabi mempertahankan konsep tentang perjalanan-perjalanan ini sebagai pemahaman yang mirip dengan dan mempengaruhi konsep Mulla Sadra di dalam empat perjalanannya. 'Abd Razzaq Kasyani (m. 1330) di dalam kamus sufinya yang sangat berpengaruh, al-Istilahat al-Sufiyyah, mendiskusikan masalah empat perjalanan ini. [10] Sabzavari di dalam komentarnya membuat hubungan langsung dan mengutip keseluruhan tulisan ini:

Sebuah perjalanan adalah perhatian hati kepada Kebenaran Yang Maha Tinggi. Dalam hal ini ada empat perjalanan. Perjalanan pertama adalah perjalanan kepada Allah dari tahapan-tahapan perjalanan jiwa (*al-manazil al-nafs*) yang kemudian tiba di "Ufuk Yang Terang" (*al-ufuq al-mubin*). [11] Inilah puncak capaian hati (*al-maqam al-qalb*) dan menjadi permulaan manifestasi diri (*self-disclosure*) dari nama-nama Allah (*al-tajalliyat al-asma'iyyah*).

Perjalanan kedua adalah perjalanan di dalam sifat-sifat Allah dan penyaksian nama-namaNya yang kemudian tiba di Ufuk Tertinggi (*al-ufuq al-'a'la*) dan puncak kehadiran ketunggalan (*al-hadra al-wahidiyyah*).

Perjalanan ketiga adalah pendakian pada Penyatuan (*al-jam'*) dan kehadiran penyatuan (*al-hadra al-ahadiyyah*). Inilah *maqam* dari "panjang dua simpul" (*two bows' length*), dan jika dia menuju *maqam* yang lebih tinggi, dia akan sampai pada *maqam* "atau lebih kecil" (*or less*) [12] dan inilah puncak kesucian (*al-wilayah*).

Perjalanan keempat adalah perjalanan dari Allah bersama Allah untuk mencapai kesempurnaan dan inilah *maqam* kehidupan setelah ketiadaan dan *maqam* keterpisahan setelah penyatuan (*al-farq ba'da al-jam'*). [13]

Sayyid Haydar Amuli (m. 1385), seorang pengikut utama mazhab Ibn 'Arabi di dalam kalangan Syi'ah, juga membicarakan masalah empat perjalanan ini di dalam *magnum opus*-nya, *Jami' al-Asrar*.[14] Para pensyarah Asfar kemudian menghubungkan karya sufi ini dengan karya Mulla Sadra tersebut. Bahkan, hubungan antara filsafat dengan sufisme dalam metafora "perjalanan" mungkin sudah pernah dijelaskan di dalam salah satu karya pemikir abad ke enam belas, Syams al-Din Khafari. [15]

Dan sebagai bagian akhir adalah masalah istilah "*manzil*." Istilah ini adalah murni istilah sufisme yang, seperti yang dikatakan oleh Qumsyehi, mempunyai makna 'berhenti pada suatu jalan, (berhenti dalam) waktu sejenak sebelum melanjutkan perjalanan.'[16]

Terdapat permulaan maqam *dari (perjalanan) hati dan puncak dari perjalanan pertama, yaitu perjalanan dari makhluk kepada Kebenaran. Wujud dari pesuluk menjadi "ril"* (haqqani) *dan menjadi kontingen* (al-jiha al-imkaniyyah) *yang meninggalkan dirinya. Dan ketika hati orang beriman berada "di tangan Yang Maha Pengasih dan kemudian Dia meninggikan hati tersebut sesuai dengan kehendakNya,' maka sang pesuluk akan melihat sifat-sifat dan nama-namaNya yang Tertinggi, baik nama-nama yang menunjukkan rahmatNya maupun nama-nama yang menunjukkan kemurkaanNya* (al-lutfiyyah wa al-qahariyyah). *Dari dasar wujudnya, hukum-hukum dari nama-nama Allah di dalam kejamakannya akan mewujud di dalam dirinya.* Maqam *ini dikenal sebagai* maqam *ketunggalan* (maqam al-wahidiyyah). *Dia berada di maqam penyusutan dan pengembangan* (maqam al-qabd wa al-bast) *yang mewujudkan hukum-hukum yang menunjukkan Rahmat maupun hukum-hukum yang menunjukkan Kemurkaan. Dia kemudian mengalami rasa takut dan harapan* (al-khauf wa al-raja'). *Inilah perjalanan di dalam Kebenaran bersama Kebenaran.*

Penulis (kitab ini) mendekatkan tingkatan penyatuan (*al-ahadiyyah, unicity*) dengan ketunggalan (*al-wahidiyyah, singularity*) yang merupakan istilah-istilah yang digunakan di dalam konteks teori kehadiran Tuhan (*al-hadarat*) di dalam pemikiran Ibn 'Arabi. [17)] Sabzawari kemudian menjelaskan perbedaan ini:

Tingkatan penyatuan menjelaskan esensi Allah yang dinegasikan dengan nama-nama dan sifat-sifatNya. Tetapi tingkatan ketunggalan menjelaskan esensi Allah bersama nama-nama dan sifat-sifatNya yang mewujud di dalam wujud-wujud dasar yang permanen (*al-a'yan al-tsabitah*). [18)]

Di samping masalah istilah ini, ada dua tema yang lain juga terkenal. Pertama, di dalam bahasa sufisme, *maqam* digunakan untuk menjelaskan titik-titik pada perjalanan kepada Allah. Nama-nama dari *maqamat* tersebut adalah nama-nama yang standar yang digunakan di dalam kitab-kitab petunjuk bagi para sufi seperti *al-Risalah*-nya al-Qusyairi (m. 1074). [19)] Mereka juga menghubungkan (*maqam* ini) dengan kosmologi substansi-substansi halus (*lata'if*)

atau tingkatan-tingkatan kesadaran diri manusia yang berjalan kepada Diri Kebenaran yang Maha Tunggal. Sabzawari malah menghubungkan masalah ini secara eksplisit di dalam pembahasan tentang tujuh substansi halus sebagai *maqam* dalam perjalanan spiritual. Sabzawari kemudian menghubungkan tujuh substansi ini dengan suatu penafsiran tentang tingkatan penyingkapan yang terdapat di dalam ayat cahaya QS. 24:25. [20] Kedua, perbandingan aspek *yin* dan *yang* pada Tuhan, yakni sifat *jalal* (*mysterium tremendum*) dan sifat *jamal* (*myterium fascinans*). Dalam hal ini, diperhadapkan sifat kasih dan sifat keras Allah. Ajaran teologi keseimbangan ini menyarankan bahwa semua kontradiksi dan kesimbangan di dalam kosmos merupakan pancaran dari "tao" sifat-sifat Allah. [21]

(234) Dia berada di dalam Kebenaran karena alam rububiyyah (al-'alam al-rububiyyah) *begitu luas dan sifat-sifat yang sempurna begitu banyak di dalam pahaman dan setiap dari sifat-sifat itu mengatur eksistensi sang hamba. Dia bersama Kebenaran karena ketika sang hamba terbebas dari aturan-aturan kemungkinan dan berada di dalam kekuasaan cahaya Kebenaran, maka dia akan mewujud melalui Kebenaran dan bukan melalui dirinya sendiri. Dia tidak mempunyai lagi "dirinya sendiri"* (ananiyyah) *pada wujud ini. Dia tiba pada perjalanan kedua menuju puncak perjalanannya dan perkembangan perjalanan tersebut dari satu keadaan ke keadaan yang lain* (min halin ila hal), *dia menyaksikan semua sifat-sifat Allah yang berada di dalam Ketunggalan Tak Terlihat* (Unseen Unity) *yang khusus bagi Esensi WajibNya* (ghayb al-wahda al-mukhtassa bi dzatihi al-wajibiyyah). *Dia kemudian akan mencapai ketiadaan esensial* (al-fana' al-dzati) *tetapi belum melihat Kebenaran Murni* (al-Haqq al-Mahd) *dan penyatuan mutlak* (al-ahadiyyah al-muthlaq). *Baginya, rahmat dan murka serta pahala dan hukuman masih masih menyatu karena sifat-sifat tersebut adalah manifestasi dari nama khusus yakni bahwa pahala adalah aspek dari Belas KasihNya dan hukuman adalah aspek dari KemurkaanNya. Pada* maqam *ini sifat-sifat tadi larut di dalam EsensiNya yang Tak Terlihat. Semua yang disaksikan oleh pesuluk hanyalah Individualitas Tuhan Yang Tak Terlihat* (al-Huwiyyah al-Ghaibiyyah al-Ilahiyyah).

Salah satu kunci dalam bahasa sufi adalah penggunaan *coincidentia oppositorum*, suatu pendekatan melalui bahasa 'yang kelihatannya saling bertentangan' (*paradoxical*) yang terlihat dengan jelas disini. Corbin memberikan perhatian pada penggunaan bahasa seperti ini di dalam sufisme dan filsafat Islam mutakhir di Iran. [22)]

Hal ini merupakan peniadaan diri murni (self-effacement, al-mahw al-mahd), *penafian diri yang sebenarnya* (sheer obliteration, al-tamas al-sirf), *puncak maqam hati, dan menjadi permulaan dari manifestasi* (maqam) *ruh* (al-ruh) *di dalam bahasa sufi. Dalam keaadan ini dia menerima karunia Tuhan* (al-inayah al-ilahiyyah) *dan kembali kepada kesadaran diri* (al-shaw) *setelah peniadaan diri.*[23)] *Dia menyaksikan penciptaan dan alam kontingen tetapi dengan mata yang lain, dengan penglihatan yang berbeda, dan dengan penyaksian yang berbeda dengan penyaksian terhadap sesuatu yang tertutupi. Dia menyaksikan kuiditas-kuiditas kontingen* (al-mahiyyah al-imkaniyyah) *sebagai manifestasi dari nama-nama Allah, sebagai manifestasi dari sifat-sifatNya, dan sebagai cerminan dari esensiNya. Inilah perjalanan dari Kebenaran ke makhluk. Inilah maqam kesucian* (al-wilayah), [24)] *wilayah penyebaran* (al-tasarruf) *dan penyatuan* (al-jam'). *Penyaksian terhadap makhluk tidak menutup Kebenaran pada dirinya, demikian juga penyaksian terhadap Kebenaran tidak menutup penyaksiannya terhadap makhluk. Tetapi, dia melihat penyatuan yang mewujud di dalam kejamakan dan kejamakan ini larut di dalam Penyatuan Yang Tak Terlihat.*

Maqam ruh adalah puncak penafian diri (self-negation) dan sekaligus menjadi pengukuhan diri (self-affirmation). Di dalamnya, para pesuluk mengenal bahwa kedekatan antara kesatuan dan kejamakan tidak saling bertentangan dan paradoksal. Malah diyakini bahwa ada kesatuan di dalam kejamakan.

Inilah puncak perjalanan ketiga yang menjadi derajat kesucian (al-wilayah), *dan karena dia berada dalam keabadian setelah mengalami ketiadaan, maka dia sampai pada* maqam *kepuasan sempurna* (complete contentment, al-tamkin al-tamm). *"Dadanya telah dilapangkan"* [25)] *sedemikian sehingga dia terlalu tenggelam*

dalam hukum-hukum alam (235) kejamakan yang dapat memalingkannya dari penyaksian Penyatuan Murni. Dia duduk di antara dua batas dan ditempatkan pada maqam *penyatuan antara ketiadaan di dalam esensi kehidupan abadi dan kehidupan abadi di dalam esensi ketiadaan. Inilah perjalanan keempat yang bersama Kebenaran di dalam makhluk.*

Suatu (kata) kunci yang muncul di dalam bagian ini adalah kesucian (*sanctity*, *al-wilayah*), yakni suatu kunci di dalam konsep Sufi yang menjelaskan wilayah spiritual dan kedekatan dengan Yang Satu. Kasyani menjelaskan kesucian ini sebagai *maqam* 'ketiadaan' di dalam Yang Satu, kepuasan dan kedekatan dengan Allah. [26)] Pada tempat ini juga Amuli melontarkan pertanyaan di dalam mazhab Ibn 'Arabi dalam hal tanda kesucian dan defenisi Kutub Realitas dengan individu-individu khusus. [27)] Tanda (dari kesucian itu) adalah Manusia Sempurna (*al-insan al-kamil*), wakil Tuhan yang sebenarnya di muka bumi ini.

Inilah derajat kenabian (al-nubuwwah) *serta penetapan hukum* (legislation, al-tasyri') *dan kepemimpinan atas umat manusia yang berhubungan dengan urusan-urusan mereka yang beragam dan berbeda-beda serta bagaimana mereka saling berinteraksi satu sama lain.*

Kenabian menetapkan kriteria-kriteria hukum dan membedakan antara kebaikan dan keburukan. Untuk itu, Amuli menjelaskan bahwa puncak dari perjalanan keempat adalah sebagai *maqam* penetapan hukum dan pembedaan (kebaikan dan keburukan) tadi. [28)]

Jika kamu (telah) mengetahui masalah ini, maka ketahuilah bahwa karena buku ini terdiri dari empat perjalanan dalam hubungannya dengan perjalanan intelektual (al-safar al-'ilmi) *melalui penjelasan teoritis* (al-bahts al-nazari) *yang berhubungan dengan perjalanan para pesuluk, yakni perjalanan dari keadaan-keadaan* (al-safar al-hali), *perbuatan* (al-'amali), *dan lain-lain; maka setiap orang harus mencari tahu secara menyeluruh hubungan antara perjalanan-perjalanan para pesuluk tersebut dengan bagian-bagian yang ada di dalam kitab ini.*

Kunci yang terlihat disini adalah penekanan pada hubungan antara dua bentuk studi tentang pahaman-pahaman akal, yakni sufisme dan filsafat, serta penegasan kesalingmelengkapian antara kedua bentuk studi tersebut. Memang, sering dikatakan bahwa Mulla Sadra berhasil mempertemukan metode sufi dan cara filosof, seperti yang terlihat di dalam *magnum opus*-nya.

Perjalanan pertama berhubungan dengan metafisika umum (al-umur al-'amma) *dan merupakan premis yang menjadi pijakan seni pertama, yakni dia (Mulla Sadra, ed.) membuktikan Keniscayaan di dalam Keindahan dan sifat-sifatNya. Dengan pembuktian ini, seseorang dapat melanjutkan pada perjalanan kedua yang berhubungan dengan onto-teologi atau metafisika khusus* (al-ilahiyyat bi al-ma'na al-khass). *Masalah ini berhubungan dengan perjalanan pertama para pesuluk dari alam makhluk. Ahli hikmah* (al-hakim, *yaitu Mulla Sadra) ini mendiskusikan sifat-sifat Allah Yang Maha Tinggi, dari eksistensiNya Sadra menyimpulkan keEsaanNya dan dari keEsaanNya Sadra menyimpulkan keAbadianNya. Sadra juga menyimpulkan bahwa dari EksistensiNya maujud IlmuNya, KuasaNya, HidupNya dan KehendakNya. Inilah yang berhubungan dengan perjalanan kedua, yakni perjalanan di dalam Kebenaran bersama Kebenaran.*

Dengan demikian perjalanan pertama menjelaskan onto-teologi atau lebih cenderung pada kajian semantik dan metafisika dasar terhadap firman Allah yang sempurna. Karena itu ia lebih cocok sebagai bukti ontologis dan kosmologis bagi wujud Allah yang pertama kali dijelaskan disini. [29)]

Ahli hikmah (Mulla Sadra) menjadikan perjalanan ketiga di dalam kitabnya sebagai (diskusi) tentang substansi dan aksiden. Tetapi Mulla Sadra mendiskusikan masalah ini bukan dari sudut pandang pisik tetapi dari sudut pandang keilahian (divinalia). *Bagian ini pada kitab tersebut berhubungan dengan perjalanan para pesuluk dari Kebenaran kepada makhluk karena substansi-substansi dan aksiden-aksiden merupakan esensi wujud mungkin* (kuiditas kontingen) *dan penetapan alam ciptaan.*

Setelah mendiskusikan perihal substansi dan aksiden, penulis (Mulla Sadra) kemudian mendiskusikan masalah ruh dan fakultas-fakultas, ilham, perkembangan, pendakian (penyempurnaan), kestatisan, dan kemundurannya. Inilah perjalanan keempat dari kitab psikologi (al-'ilmu al-nafs). (236) *Hal ini berhubungan dengan perjalanan (kepada) kenabian dan hukum yang menjadi perjalanan keempat para pesuluk. Nabi* qua *nabi di dalam hukum perintah dan panggilannya kepada Allah* (al-da'wah, kerygma), *memanggil jiwa yang diam serta menyelamatkan dan melindungi jiwa tersebut dari keadaan yang menyedihkan dan neraka. Oleh karena itu perjalanan (keempat) di dalam kitab (Mulla Sadra ini) sama dengan kenabian dan penetapan hukum.*

Para sufi yang telah melewati perjalanan keempat akan sama dengan para nabi karena mereka telah melihat Kebenaran dan telah mengetahui ujung (perjalanan) manusia, yakni kembali kepada Yang Esa. Oleh karena itu mereka akan dibekali untuk menyeru kepada moralitas dan kebaikan. [30)] Para filosof Muslim telah sepakat bahwa kesempurnaan filsafat adalah kenabian. [31)] Filosof yang tercerahkan akan sama dengan seorang nabi karena dia telah mengetahui realitas walaupun hidup di dunia ini. Oleh karena itu para filosof tersebut bertanggungjawab kepada para pengikutnya dan harus melibatkan diri di dalam masyarakat dan hubungan sosial. Dalam hal ini, kebutuhan akan kenabian akan selalu ada yang fungsinya sering diperankan oleh seorang wali. Namun, fungsi legislatif sebagaimana yang diemban oleh seorang nabi akan tetap tertutup dan berhenti setelah kehadiran Rasulullah Saww. Puncak perjalanan para sufi dan filosof terdapat di dunia ini, di dalam etika dan politik dunia dan di dalam usaha keras untuk mencapai keberhasilan spiritual di dunia melalui pengenalan pada kesatuan pokok di dalam kosmos yang merefleksikan dan mewujudkan penghambaan kepada Allah Swt.

Catatan

1. Mulla Sadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'aqliyyah al-Arba'ah*, editor R. Lutfi dkk, edisi ketiga, Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi 1981, vol. I, hal. 13.
2. Mulla Sadra, *al-Asfar*, vol. I, hal. 13-18.
3. Sepengetahuan kami, satu-satunya pemikir yang menjelaskan komentar ini hanyalah Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy 1977, hal. 57-61.
4. Sayyid Abu l-Hasan Rafi'i Qazwini, *Ghawsi dar Bahr-i Ma'rifat*, Tehran: Intisharat-i Islam 1376 syamsi, hal. 232-36.
5. Bandingkan dengan 'Ali al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*, editor A. Sprenger, Beirut: Maktabat Lubnan 1969, hal. 124; J.W. Morris, " 'Dia membawamu di daratan dan di lautan…' " di dalam *The Journey of the Heart*, editor. J. Mercer, Oxford: Muhyiddin Ibn 'Arabi Society 1996, hal. 41-69.
6. R.C. Zaehner, *Mysticism sacred and profane*, Oxford: Oxford University Press 1957, hal. 87, 150.
7. *Aflutin 'ind al-'Arab: Utsulujiya*, editor 'A. Badawi, Qum: Intisyarat - Bidar 1413 qamari, hal. 22; penerjemah G. Lewis di dalam *Plotini Opera*, editor P. Henry & H. Schwyzer, Brussels: Desclée de Brouwer 1951-73, vol. II, hal. 225. Sebagai bahan diskusi, lihat Fritz Zimmermann, "*The origins of the Theology of Aristotle*," di dalam *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, editor J. Kraye dkk, London: The Warburg Institute 1986, hal. 138-39. Tentang perumpamaan pengangkatan sebagai pencarian diri sejati, lihat Lloyd Gerson, *Plotinus*, London: Routledge 1994, hal. 271. Contoh penggunaan perumpamaan ini dan pengutipan termasuk Ibn 'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyya*, editor O. Yahia, Cairo: IFAO 1972, vol. II, hal. 219.
8. Bandingkan dengan Morris, " 'Dia membawamu …' " hal. 59.
9. Pada karya yang lain yang sesuai dengan doktrinnya, dia menegaskan bahwa hanya ada tiga perjalanan: dari Dia (*min 'indihi*), kepada Dia (*ilayhi*) dan di dalam Dia (*fihi*). Lihat Ibn 'Arabi, *Kitab al-Isfar 'an Nata'ij al-Aasfar* in *Rasa'il*, Beirut: Dar Sadir 1997, hal. 457.

10. Qasyani, al-Istilahat al-Sufiyyah, editor. A. Sprenger, dengan penerjemah (ke dalam bahasa Inggris) N. Safwat menjadi *A Glossary of Sufi Technical Terms*, London: The Octagon Press 1991, hal. 87 (Arab), hal. 62 (Inggris).
11. Suatu istilah yang merujuk kepada AlQur'an QS 53: 7, "sedang dia berada di ufuk yang tinggi."
12. Kedua istilah ini merujuk kepada AlQuran QS 53:8, "Kemudian dia mendekat, lalu bertambah dekat lagi."
13. Mulla Sadra, *al-Asfar*, vol. I, hal. 18.
14. Amuli, *Jami' al-Asrar*, editor H. Corbin & O. Yahia, Tehran: Institut Franco-Iranien 1969, hal. 147, 339-40, 494, 402.
15. Merujuk pada suatu manuskrip di Perpustakaan Pusat Universitas Teheran 2401/2 yang disebutkan oleh Danishpazhuh, *Fihrist-i Nushka-ha-yi Khatti dar Kitabkhana-yi Markazi-yi Danishgah-i Tehran*, Tehran: Tehran University Press 1339-shamsi, vol. IX, hal. 1012-13.
16. Mulla Sadra, *al-Asfar*, vol. I, hal. 13.
17. Bandingkan dengan W. Chittick, *The Sufi path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press 1989, hal. 5, 122, 185, 204.
18. Mulla Sadra, *al-Asfar*, vol. I, hal. 18.
19. Al-Qusyayri, *al-Risalah*, editor 'A. Mahmud, Cairo: Dar al-ma'arif, tanpa tahun, vol. I, hal. 153-82.
20. Mulla Sadra, *al-Asfar*, vol. I, hal. 18. Tentang substansi halus, lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press 1975, hal. 174, 389.
21. Lihat diskusi yang sangat luas dengan pembahasan yang sangat meyeluruh di dalam Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, Albany: State University of New York Press 1993.
22. Bandingkan dengan Steven Wasserstrom, *Religion Aafter Religion*, Princeton: Princeton University Press 1999, hal. 66; M. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago: University of Chicago Press 1994, hal. 21.
23. Bandingkan dengan Qumsyehi di dalam Mulla Sadra, *al-Asfar*, vol. I, hal. 14.
24. Amuli, *Jami' al-Asrar*, hal. 394 menjelaskan bahwa (maqam) kesucian dimulai pada puncak perjalanan pertama karena

seseorang (pesuluk) sudah menjelajahi *manazil* serta tingkatan-tingkatan dan akhirnya menjadi tiada di dalam Kebenaran.

25. Merujuk kepada AlQuran QS. 94: 1, “Bukankah Kami telah melapangkan untukmu dadamu?”
26. Qasyani, *al-Istilahat*, hal. 23 (Arab), 24 (Inggris).
27. Amuli, *Jami‘ al-Asrar*, hal. 402.
28. Amuli, *Jami‘ al-Asrar*, hal. 546.
29. Mulla Sadra, *al-Asfar*, vol. I, hal. 92.
30. Bandingkan dengan Qumsyehi di dalam Mulla Sadra, *al-Asfar*, vol. I, hal. 16.
31. Bandingkan dengan D. Black, “al-Farabi,” di dalam *History of Islamic Philosophy*, editor S.H. Nasr & O. Leaman, London: Routledge 1996, vol. I, hal. 190-92.

11

Gerakan Substansial Dan Prinsipalitas Eksistensi

Abstrak

Tulisan ini ingin menyinggung tentang dua isu penting dalam filsafat Sadrian. Bahasan pertama ingin menjelaskan tentang sifat-sifat gerak di dalam substansi dalam hubungannya dengan waktu. Semua wujud korporeal mempunyai dimensi keempat yang dipersepsi oleh indra secara tidak langsung, sebagai tambahan terhadap tiga dimensi indrawi yang nisbatnya adalah volume. Eksistensi dimensi keempat ini dapat ditunjukkan secara rasional. Itulah dimensi waktu. Tulisan ini akan menjelaskan hubungan antara waktu dan gerak di dalam doktrin Wujud Mulla Sadra. Selanjutnya, dalam bahasan kedua akan dipaparkan teori gerakan substansial dengan mengkaji prinsipalitas Wujud di dalam kontingen dan wujud korporeal.

****

Pendahuluan

Sebelum memasuki isu utama dalam tulisan ini, pertama-tama kita akan membahas konsep gerak terlebih dahulu. Gerak biasanya didefenisikan sebagai 'pergeseran suatu objek dari satu titik ke titik yang lain'. [1)] Juga bisa dianggap sebagai suatu gerak jika konstituen suatu objek, dan bukan objek itu sendiri, berubah kedudukannya seperti perputaran pada suatu kincir angin. [2)] Namun, di dalam istilah filsafat, gerak mempunyai pengertian yang lebih luas: pada sebuah apel, perubahan warna dari hijau menjadi kuning yang berubah lagi menjadi merah juga disebut sebagai gerak yaitu 'gerak kualitatif' (*harakah kayfiyyah*), demikian juga pertumbuhan sebuah pohon dari kecil menjadi pohon yang besar disebut gerak kuantitatif (*harakah kamiyyah*). Dengan dasar ini, gerak kemudian dapat dikategorikan menjadi empat jenis: gerak spasial (*harakah intiqaliyyah*), perputaran (*harakah wad'iyyah*), gerak kuantitatif (*harakah kamiyyah*), dan gerak kualitatif (*harakah kayfiyyah*). [3)] Akan tetapi, harus diperhatikan bahwa di dalam istilah filsafat, tidak semua perubahan dapat disebut gerak. Pergeseran atau perubahan keadaan suatu objek dapat disebut sebagai gerak jika dua syarat gerak terpenuhi. Kedua syarat itu adalah: pertama, perubahan itu tidak boleh 'tiba-tiba' (*daf'i*) tetapi harus gradual (*tadriji*), juga bahwa perubahan itu harus mempunyai ekstensi temporal walaupun hanya sesaat saja. Kedua, perubahan itu harus mempunyai ekstensi yang dapat dibagi secara tak terbatas, bukan kumpulan atom-atom yang tidak dapat dibagi (seperti dalam pahaman atomisme). [i)] [4)] Juga

---

[i)] Atomisme adalah pandangan materialis yang menganggap bahwa alam semesta tersusun dari sesuatu yang paling sederhana, yang tidak terikat, tidak dapat dibagi-bagi lagi, yang keterkaitannya hanya bersifat mungkin dalam membentuk objek-objek. Atomisme yang paling tua dikenal dalam Jainisme di India sekitar tahun 800 SM. Menurut sumber lain, atomisme pertama kali ditemukan di dalam filsafat Yunani yang diperkenalkan oleh Leucippus (sekitar tahun 440 SM) dalam sebuah tulisan Sistem Alam Semesta (*The Great World System*), yang kemudian dikembangkan oleh Demokritos (460 – 370 SM). Mereka mempercayai bahwa realitas-realitas tertinggi adalah atom-atom dan ruang hampa (*the void*). Pada zaman modern, atomisme berkembang seiring dengan perkembangan teori fisika dan kimia sekitar abad 17 dan 19. Beberapa tokoh atomisme modern yang menjelaskan pandangan-pandangan mereka melalui tulisan-tulisan yang merupakan hasil eksperimen adalah Galielo Galilei

harus ditambahkan bahwa seperti pada setiap garis, dan bukan bagian-bagian garis yang mempunyai ujung dan pangkal, ekstensi setiap gerak tidak boleh mempunyai bagian-bagian aktual apapun yang menunjukkan titik atau kumpulan titik tertentu. [5] Jika tidak, keadaan pada point 4 di atas tidak akan menghasilkan suatu gerak. Dengan kata lain, sebuah gerak sama dengan sebuah garis dan bukan kumpulan bagian-bagian garis yang dibatasi oleh titik-titik (pada garis tersebut). Sekarang, setelah memahami beberapa defenisi di atas, marilah kita mendiskusikan topik utama dalam tulisan ini.

Catatan Singkat Sejarah Teori Gerak Substansial

Filosof-filosof awal yang mempercayai adanya wujud gerak (berbeda dengan mazhab Eleatik [ii] yang menolaknya), membatasi defenisi gerak hanya dalam empat kategori aksidental yang telah kita sebutkan sebelumnya, dan menganggap bahwa gerak pada kategori lainnya, khususnya gerak di dalam substansi, adalah tidak mungkin. [6] Argumen mereka tentang ketidakmungkinan adanya gerak di dalam substansi adalah bahwa mereka mempercayai gerak sebagai keadaan yang dinisbatkan kepada sebuah subjek dengan substansi yang konstan. Jika substansi subjek tersebut mengalami fluks atau perubahan, kita tidak punya lagi subjek yang kepadanya gerak tersebut dapat dinisbatkan. Dengan kata lain mereka percaya bahwa, hipotesis gerak substansial adalah hipotesis tentang 'sebuah gerak tanpa objek yang bergerak' atau 'sebuah karakteristik tanpa sebuah objek yang dikarakteristikkan.' [7]

(1564 – 1642), Sir Isaac Newton (1642 – 1727), Lomonosov, Dalton, Mendeleyev dan lain-lain.

[ii] Kelompok pemikir pada zaman Yunani kuno, sekitar abad kelima SM yang berpusat di sebuah tempat yang bernama Elea, sebuah koloni Yunani di bagian selatan Italia yang berubah namanya menjadi Velia sejak zaman Romawi sampai saat ini. Menurut Plato, Xenophanes dari Colophon adalah pendiri mazhab Eleatik, namun sebagian yang lain mengangap bahwa Melissus dari Samos serta Leucippus dari Abdera juga sebagai mazhab Eleatik. Karakteristik utama dari mazhab ini adalah pemahaman bahwa "segala sesuatu itu adalah satu" dan bahwa perubahan dan kejamakan pada hakikatnya tidak nyata.

Pendapat ini kemudian diterima oleh filosof-filosof Muslim baik dari mazhab peripatetik maupun mazhab iluminasi. Selama beberapa abad, pendapat ini menjadi rujukan tanpa pernah dipermasalahkan sampai akhirnya muncul Mulla Sadra (m. 1641) dengan doktrinnya yang original dan sangat terkenal tentang gerak substansial (*harakah jawhariyyah*). [8)] Sadra membantah argumen para pendahulunya dan memperlihatkan kelemahan-kelemahan mereka. Di dalam studi ringkas ini, pertama-tama kita akan menjelaskan salah satu argumen Mulla Sadra tentang gerak substansial, yakni argumen yang juga menjelaskan tentang kebenaran waktu, dan selanjutnya kita akan melakukan kritik terhadap pendapat yang menolak adanya gerak substansial tersebut.

Bukti Tentang Adanya Gerak Substansial

Sebagai tambahan terhadap tiga dimensi objek-objek indrawi yang disebut sebagai volume, semua wujud korporeal [iii)] mempunyai dimensi keempat yang dipersepsi oleh indra secara tidak langsung, tetapi wujud dimensi keempat ini ditunjukkan melalui suatu argumen bahwa dimensi keempat itu adalah dimensi waktu wujud-wujud korporeal tersebut. Sebagai contoh, sebuah tanaman tumbuh dalam beberapa hari tertentu, mulai dari mekarnya biji dan munculnya bunga-bunga, kemudian suatu saat nanti tanaman tersebut akan musnah dan mati dalam beberapa hari, demikianlah seterusnya ia akan mengikuti suatu siklus dan akan hidup lagi sampai ratusan hari. Periode ini adalah suatu ekstensi wujud tanaman yang tidak dapat dibagi yang menjadi dimensi keempat. Artinya, waktu dalam hal ini adalah ekstensi (atau bagian dari wujud) itu sendiri. Dengan menilai hubungan ekstensi ini dengan objek yang lain, kita akan dapat menentukan rentang waktu yang tertentu untuk objek tersebut, sebagaimana halnya kita dapat mengetahui tempat suatu objek dari penilaian serta penentuan volume dan ukuran objek tersebut. Perbedaan utama antara ekstensi waktu dan ekstensi ukuran adalah bahwa pada ekstensi waktu, bagian-bagian waktu yang potensial

---

[iii)] Wujud korporeal adalah wujud yang berhubungan sifat-sifat pisik, yang mempunyai sifat-sifat materi, yang bukan wujud batin, yang bisa dipersepsi hanya oleh indra saja.

akan mewujud satu demi satu secara berurutan. Untuk perwujudan salah satu bagiannya, bagian yang lain harus berakhir terlebih dahulu. (Kita harus memahami bahwa ekstensi-ekstensi itu memiliki bagian-bagian potensial, sebab tidak ada ekstensi yang memiliki wujud aktual) [9)]

Oleh karena itu, waktu adalah suatu dimensi dan karakteristik wujud korporeal. Berbeda dengan pengertian umum yang kita pahami, waktu bukanlah entitas bebas yang mengandung objek-objek. Ketika kita mengatakan bahwa waktu adalah salah satu dimensi wujud korporeal, maksudnya adalah bahwa eksistensi wujud korporeal tersebut memiliki ekstensi yang bisa dilalui dengan pembagian tanpa batas. Setiap konstituen wujud tersebut berada di lintasan, mengalir, kemudian habis. Sistem itu adalah suatu transisi, pemusnahan konstituen partikular, yang selanjutnya membuat konstituen baru. Dengan kata lain, setiap wujud korporeal mempunyai durasi tertentu yang selalu mengalami perubahan yang terus-menerus (fluks). Caranya adalah, semua konstituen potensial wujud korporeal tersebut secara gradual mewujud dan kemudian musnah lagi. Inilah yang di dalam istilah filsafat disebut 'gerak substansial.' [10)] Di dalam banyak kasus, gerak substansial ini terjadi bersama-sama dengan proses evolusi objek yang bergerak, seperti halnya setitik sperma yang berevolusi menjadi seekor binatang atau seorang manusia secara utuh. [11)]

Namun jelas salah jika ekstrapolasi (perhitungan) durasi dan realisasi gradual ini juga dinisbatkan kepada wujud-wujud yang dapat dipisahkan (*separable beings*) serta Wujud Mutlak Allah Yang Maha Suci. Memang, beberapa filosof bahkan telah melakukan generalisasi ini dengan mengatakan bahwa Allah Yang Maha Kuasa juga mengalami evolusi. [12)] Tetapi, generalisasi ini hanyalah hasil dari suatu reproduksi pikiran imajinatif – seperti ketika kita berfikir secara salah bahwa semua wujud menempati suatu ruang tertentu – yakni pikiran yang tidak dapat diterima oleh akal dan pembuktian logis. Setiap wujud yang dapat dipisahkan tidak mempunyai dimensi temporal seperti halnya ia juga tidak memiliki dimensi lokal. Allah adalah wujud yang meliputi seluruh ruang (*omnipresent*) dan karenanya Allah memiliki pengaruh yang sama terhadap segala

sesuatu di segala tempat di setiap waktu. Mensifatkan suatu defisiensi atau berfikir tentang transformasi, evolusi, atau degenerasi yang dinisbatkan kepada Allah, hanyalah karena kecacatan pengetahuan dalam mengenal Esensi Allah Yang Maha Agung.

Kritik Terhadap Mazhab Yang Menolak Adanya Gerak Substansial

Di bagian akhir tulisan ini, kita akan melihat kritik yang dilontarkan oleh orang-orang yang menolak adanya gerak substansial. Seperti yang telah kita sebutkan, inti dari argumen mereka adalah bahwa jika esensi dari suatu substansi – tanpa memperdulikan aksiden dan statusnya – memiliki gerak, maka esensi itu identik dengan gerak itu sendiri. [13)] Sebuah gerak yang tidak mempunyai subjek yang jelas dari suatu objek yang bergerak adalah hal yang tidak mungkin (adalah hal yang tidak mungkin untuk menyebutkan adanya gerak tanpa suatu objek yang bergerak). [14)] Untuk menjawab argumen ini, harus dikatakan bahwa aksiden dan karakteristik yang diatributkan pada suatu objek kadang-kadang adalah 'aksiden luar' (*outward accident*) yang mempunyai eksistensi yang berbeda dengan subjeknya; misalnya, menisbatkan 'tertawa'dan 'menangis' terhadap seseorang di dalam dua kalimat: 'orang itu bahagia' dan 'orang itu menangis'.

Karakteristik dan aksiden ini mestinya memiliki subjek yang independen, yakni subjek yang mempunyai eksistensi yang berbeda denga aksiden tersebut. Akan tetapi, kadang-kadang juga aksiden dan karakteristik yang diatributkan kepada suatu subjek bukanlah 'aksiden luar' tetapi 'aksiden analitis'. Aksiden analitis ini tidak memiliki eksistensi yang independen terhadap subjeknya, hanya pikiran analitis kita yang membedakan antara subjek dan aksiden yang dinisbatkan padanya. Aksiden jenis ini termasuk gerak, tidak bergerak, diam, dan konstan. [15)] Sebagai contoh, ketika kita mengatakan 'objek itu statis', maka eksistensi ketakbergerakannya adalah objek itu sendiri. Atau ketika kita mengatakan bahwa wujud yang dapat dipisahkan secara mutlak adalah stabil, itu berarti stabilitasnya tidak berbeda dengan eksistensi wujud tersebut. Juga, ketika kita mengatakan 'esensi suatu objek memiliki gerak', maka

pada saat itu tidak ada artinya kita membedakan antara gerak dan esensi tersebut. Eksistensi hakiki suatu esensi wujud korporeal sama dengan gerak dan aliran; dan berbeda dengan wujud yang dapat dipisahkan, eksistensinya tidaklah stabil. Lebih dari itu, ketika kita mengatakan 'warna apel itu merah', maka dalam hal ini merah tidak dapat dibedakan dengan warna itu sendiri meskipun dalam kalimat ini 'warna' adalah subjek dan 'merah' adalah atribut. Atau ketika kita mengatakan 'warna apel itu berubah (bergerak) dari kuning ke merah', maka gerak ini didefenisikan sebagai istilah perubahan dan metamorfosis di dalam 'warna' itu sendiri. Oleh karena itu, seseorang tidak selalu dapat menemukan perbedaan antara setiap subjek dengan karakteristik yang diatributkan padanya. Justru, di dalam banyak kasus, seperti ketika kita mengatakan 'wujud korporeal memiliki gerak', kita hanya dapat menemukan perbedaan analitis antara subjek dan aksidennya. [16)]

Prinsipalitas Wujud Di Dalam Filsafat Mulla Sadra

Keberhasilan suatu argumen membutuhkan pengertian yang jelas tentang subjek kajian atau masalah yang sedang dibahas. Hal ini terkhusus di dalam masalah-masalah filosofis yang mencakup konsep-konsep yang sulit dan abstrak. Pertanyaan tentang perbedaan pokok antara eksistensi dan esensi sebagai masalah dasar dan independen pertama kali diajukan oleh Mulla Sadra. [17)] Meskipun pertanyaan ini sudah mempunyai akar dan sudah pernah disinggung oleh para pendahulu Sadra, namun masalah ini adalah salah satu masalah filosofis yang sangat penting, yakni suatu pemahaman dan konsepsi yang memerlukan talenta khusus di dalam metafisika.

Di dalam pemahaman terhadap 'prinsipalitas wujud', [iv)] terdapat beberapa konsekuensi terhadap masalah-masalah filosofis yang lain. Oleh karena itu, artikel singkat ini tidak dapat menjelaskan secara keseluruhan isu-isu yang berhubungan prinsipalitas eksistensi tersebut.

[iv)] Di dalam filsafat Mulla Sadra secara resmi disebut *Al-Ashalat al-Wujud,* atau kehakikian wujud. Menurut Qumsya'i di dalam komentarnya terhadap kitab *al-Asfar*, konsep ini adalah "eksistensialisme" Islam

Kami telah menyinggung sebagian masalah prinsipalitas wujud ini di dalam buku *Philosophical Instruction* yang disusun khusus bagi pelajar pemula di bidang metafisika, juga masalah ini sudah dijelaskan di dalam buku *Ta'liqah 'ala Nihayat al-Hikmah* yang ditulis oleh almarhum Allamah Thabathaba'i (semoga Allah merahmatinya). Untuk itu, di dalam artikel ini hanya akan dijelaskan beberapa poin penting saja, sebagai pengantar bagi pemula dalam masalah prinsipalitas eksistensi ini.

1. Ketika para filosof mengatributkan eksistensi dan esensi (*wujud* dan *mahiyah*) terhadap objek-objek luar, mereka tidak bermaksud membedakan dan memisahkan sifat-sifat realisasi luar eksistensi dan esensi tersebut. Mereka justru ingin menjelaskan bahwa analisis pikiran kitalah yang cenderung mendikotomikan dan membedakan antara keduanya. Sebagai contoh, ketika kita mendengar adanya wujud suatu unsur, misalnya uranium; meskipun kita telah memaksudkan satu objek, namun kita selalu cenderung menyatakan maksud kita itu dalam suatu pernyataan yang setidaknya terdiri dari dua konsep, yakni pernyataan 'ada uranium' atau 'uranium ada.' Disini, konsep 'uranium' menunjukkan esensi khusus dan konsep 'uranium ada' merupakan realisasi luarnya. Oleh karena itu, setiap realitas mempunyai dua sifat: sifat esensial dan sifat eksistensial. Dalam contoh ini, kita cenderung melihat bahwa kedua sifat itu berbeda, padahal dalam realisasi luarnya, kita tidak melihat adanya dua hal yang berbeda antara 'uranium' dan 'wujud' (dari uranium itu sendiri). **[19)]**
2. Sejak dari zaman dahulu, kita mengetahui adanya kaum skeptis yang menolak (keberadaan) alam semesta sebagai eksistensi luar suatu objek serta menolak kemungkinan pemahaman terhadap alam semesta itu. Yang paling ekstrim di antara mereka adalah Gorgias [v)] yang mengatakan: 'tak ada sesuatupun yang ada;

[v)] Dia adalah seorang pemikir Yunani yang berasal dari Leontini di Syracuse, hidup antara tahun 483 sampai 376 SM. Karyanya yang pendek Tentang Alam (*On Nature*) atau Tentang Sesuatu Yang Tidak Ada (*On What is Not*) dapat ditemukan di dalam karya Sextus Empiricus (seorang filosof skeptis Yunani sekitar abad ketiga SM) dan karya Aristoteles "Tentang Melissus, Xenophanes

kalaupun sesuatu itu ada, kitapun tak akan dapat mengenalinya.' [20] Pendapat seperti ini, pertama, menolak adanya eksistensi luar suatu objek, atau setidaknya meragukan eksistensinya; dan yang kedua, menolak pengetahuan atau meragukan pengenalan terhadap esensi dan realitasnya. Oleh karena itu, dualitas diskusi ontologis dan epistemologis dapat menjurus kepada dualitas sifat-sifat esensial dan eksistensial. Hal ini menunjukkan kepada kita adanya pembedaan mental antara 'esensi' dan 'eksistensi'.

3. Menurut Filsafat Eksistensialisme, wujud mendahului esensi pada manusia sementara pada makhluk yang lain terjadi sebaliknya. Maksudnya, manusia mencapai esensi tertentu melalui kehendak dan pilihannya sendiri. Tetapi, pendapat ini tidak mempunyai arti dalam hubungannya dengan doktrin prinsipalitas eksistensi dalam filsafat Mulla Sadra. [21] Walaupun demikian, setidaknya menjadi jelas bahwa konsep 'prinsipalitas' harus dijelaskan lebih detail dalam diskusi ini. Oleh karena itu, terasa penting untuk menyebutkan akar permasalahan dalam mendiskusikan topik ini, serta faktor-faktor apa saja yang yang melatarbelakangi munculnya doktrin prinsipalitas eksistensi ini dalam Filsafat Mulla Sadra.
4. Kita mengetahui bahwa sejak dahulu semua ciptaan dikategorisasikan berdasarkan perbedaannya yang mendasar dengan ciptaan lainnya. Semua makhluk yang memiliki sifat-sifat dasar yang umum, akan dikelompokkan ke dalam satu group meskipun makhluk-makhluk tersebut masih mempunyai perbedaan yang dianggap tidak penting. Beberapa filosof yang sangat teliti dalam melihat batasan-batasan 'sifat-sifat dasar' (dan sifat-sifat tambahan), telah mengelompokkan perbedaan-perbedaan itu ke dalam dua bagian: esensial dan aksidental. Mereka percaya bahwa perbedaan dalam satu hal yang esensial disebabkan oleh banyaknya spesies dan dalam hal lain banyaknya genus. Dengan dasar inilah kemudian Aristoteles dan para pengikutnya mengelompokkan semua makhluk menjadi

---

dan Gorgias." Ajaran Gorgias yang paling terkenal adalah nihilisme yang menolak keberadaan apa saja dalam tiga doktrin utama: (1) "Tidak ada satupun yang bisa disebut ada," (2) Kalaupun sesuatu itu ada, kita tidak akan mampu mengetahuinya," dan (3) "Kalaupun sesuatu itu bisa diketahui, kita tidak bisa menjelaskannya."

sepuluh genus tertinggi (*supreme genera*). [vi)] Contohnya, mereka menganggap bahwa kuda dan sapi adalah dua spesies tetapi pepohonan dan binatang adalah dua genus, namun mereka mengelompokkan kedua pembagian ini di bawah satu genus tertinggi yang disebut substansi. [22)]

Sebaliknya, keumuman di antara banyaknya subjek di dalam sifat-sifat esensial menunjukkan unitas substansi dan karakteristik suatu spesies untuk mengenal sifat-sifat esensial yang umum terhadap subjek (yakni konstituen dari karakteristik yang behubungan dengan spesies), yang berarti pengenalan yang lengkap terhadap kebenaran dan esensinya. Sebagai contoh, populasi, pertumbuhan, dan reproduksi, membentuk konstituen esensi satu 'tanaman'. Semua konstituen ini, ditambah insting dan gerakan yang disengaja, menjadi konstituen esensi 'binatang' dan selanjutnya konstituen-konstituen ini ditambah dengan fakultas rasional akhirnya membentuk konstituen esensi 'manusia'. Seperti yang dapat kita lihat, sifat-sifat esensial ini – setidaknya secara potensial – adalah sifat yang umum terhadap satu spesies. Dengan kata lain, sifat-sifat esensial suatu spesies adalah kumpulan sifat-sifat generik umum pada subjeknya. Konsekuensinya, esensi setiap wujud mengandung satu atau beberapa sifat-sifat generik. Untuk menjawab pertanyaan "dengan cara bagaimana suatu esensi general dapat menjadi individu tertentu?", dapat dikatakan bahwa penisbatan aksiden individual misalnya bentuk, warna, waktu dan tempat dapat membantu mengelompokkan satu wujud. Posisi seperti ini sangat umum di dalam dunia filsafat. Oleh karena itu, inti dari semua diskusi filosofis adalah esensi generik dan 'prinsipalitas esensi' dalam pikiran manusia. Namun, kesulitan dasar dari teori ini adalah bahwa 'aksiden' pada dirinya sendiri, adalah esensi generik yang telah dikategorisasikan ke dalam sembilan dari

---

[vi)] Di dalam filsafat Islam diistilahkan *al-ma'qulat al-'asyr*. Kesepuluh genus tersebut adalah substansi (*jauhar*), kuantitas (*kamm*), kualitas (*kayf*), relasi (*'idafah*), waktu (*mata*), tempat (*ayna*), situasi atau posisi (*wad'*), kepemilikan (*lahu*), keadaan (*jiddah*), perasaan (*inf'al* atau *yanf'il*), dan perbuatan (*fi'il* atau *yaf'al*). Sepuluh kategori ini disebutkan oleh Aristoteles di dalam "*Categories*" dan "*Topics*."

sepuluh kategori Aristotelian. Dalam kasus ini, argumen pembedaan untuk setiap aksiden harus diulang. Misalnya, bagaimana warna hitam atau putih yang merupakan esensi aksidental generik harus dibedakan – sehingga ternisbatkannya kedua warna tersebut terhadap esensi substansial menyebabkan pembedaannya?

Untuk menyempurnakan pemahaman kita, seorang filosof besar Islam, Abu Nash al-Farabi (m. 339/950) telah memecahkan masalah ini ketika beliau menyatakan bahwa pada sifat dasarnya tidak ada esensi yang mempunyai perbedaan. Penisbatan puluhan ataupun ratusan esensi general terhadap esensi yang lain tidak menyebabkan pembedaannya. Perbedaan antara esensi aksidental dan esensi substansial hanyalah karena perbedaan wujudnya. Oleh karena itu, secara metaforis dapat dikatakan bahwa biji dari prinsipalitas eksistensi tertanam sebagai subjek yang efisien dan kaya makna di dalam filsafat. [23)] Setelah waktu tertentu, Syihabuddin Yahya Suhrawardi (m. 1191), yang dikenal sebagai *Syaikh Al-Isyraq* (penghulu mazhab Iluminasi), meneliti konsep-konsep valid yang rasional tetapi tidak mempunyai 'penampakan luar'. Akhirnya, Suhrawardi menjelaskan bahwa 'konsep eksistensi' adalah validitas rasional dan merupakan suatu 'wujud alasan' sehingga dengan pandangan ini, Suhrawardi dianggap sebagai pendahulu di antara filsafat Islam yang mempercayai 'prinsipalitas esensi'. [24)] Kelihatannya pendapat ini seolah-olah agak berlebihan, karena menganggap pengikut peripatetik juga mempercayai 'prinsipalitas eksistensi' tidak lepas dari kontroversi; namun setidaknya di dalam pembicaraan setiap kelompok ini, kita dapat menemukan argumen yang berhubungan dengan kelompok yang lain. Namun, beberapa abad kemudian barulah muncul Mulla Sadra yang memfokuskan perhatiannya terhadap masalah yang sangat penting tentang 'prinsipalitas eksistensi' yang kemudian menyelesaikan kesulitan-kesulitan filosofis di dalamnya. Meskipun sebenarnya, pada awalnya, Mulla Sadra juga mempercayai 'prinsipalitas esensi', dan seperti yang disampaikannya kepada kita bahwa Sadra sangat membelanya. Namun, pada akhirnya Sadra menerima konsep 'prinsipalitas

eksistensi' yang kemudian dibuktikan dengan seluruh kemampuannya untuk menghilangkan keraguan bagi orang-orang yang masih mempercayai prinsipalitas esensi. [25)]

Salah satu pertanyaan yang sulit yang kemudian mendapatkan jawaban yang jelas dalam prinsipalitas eksistensi adalah kestabilan dan ketakberubahan esensi. Dengan kata lain, 'revolusi kaum esensialis' adalah hal yang tidak mungkin ketika di alam eksternal kita melihat semua makhluk mengalami gerakan evolusi yang di setiap tahapan evolusinya terdapat esensi spesifiknya. Jika seseorang berpegang pada prinsipalitas esensi, maka dia harus mengakui bahwa di setiap proses evolusi dihasilkan suatu esensi spesifik yang kemudian akan berubah lagi pada proses selanjutnya, sehingga dengan demikian suatu esensi baru dibentuk dari esensi sebelumnya yang sama sekali berbeda. Namun, menurut prinsipalitas eksistensi, identitas makhluk yang dapat berubah dan berevolusi itu melekat padanya ketika makhluk tersebut dinisbati deskripsi tentang 'unitas personalnya'. Lebih dari itu, eksistensinya menjadi lebih kuat dan lebih sempurna, sementara batas eksistensialnyapun akan berubah. Eksistensi dalam kenyataannya adalah cetakan mental yang diabstraksikan dari batas-batas wujud yang terbatas. Oleh karena itu, ketika batas-batas eksistensial suatu wujud unik berubah selama proses evolusinya, maka pada saat itu konformitas sekian banyak esensi tidak akan menganggu personal unitasnya. [26)]

5. Untuk menjelaskan posisi esensi yang dibandingkan dengan eksistensi di dalam filsafat Mulla Sadra, kita dapat melihat contoh berikut ini. Jika kita memotong-motong kertas menjadi beberapa jenis bentuk seperti segitiga, segiempat dan lain-lain, maka tidak ada sifat objektif yang ditambahkan pada kertas tersebut, tetapi setiap potongan mempunyai batasnya sendiri yang di dalam realitas sebenarnya adalah sifat non-eksisten. Kita mengabstraksikan konsep tentang segitiga atau segiempat dengan menggabungkan batas non-eksisten setiap bentuk. Ketika suatu makhluk keluar wujud mineral dan menjadi tumbuhan, unitas personalnya tidak hilang pada saat itu. Tetapi, di dalam

statusnya yang baru, wujud tadi mengambil cetakan konseptual lain yang disebut 'tanaman'. Ketika wujud tadi kemudian mencapai insting dan gerakan karena keinginan, maka ia mengambil cetakan dari konsep ketiga atau esensi lain yang disebut 'binatang'. Oleh karena itu, eksistensilah yang memiliki realisasi objektif; sementara esensi adalah entitas yang merujuk pada batasan khusus suatu wujud. Dengan kata lain, esensi adalah cetakan yang kosong, isinya adalah eksistensi itu. [27)]

6. Kesimpulan yang lain yang diambil dari prinsipalitas eksistensi adalah bahwa jika suatu wujud mempunyai pencapaian eksistensial yang tak terbatas (misalya eksistensi Allah Yang Maha Kuasa) hanya karena wujud tersebut tidak memiliki batasan non-eksisten, maka tak ada satu esensipun yang dapat dinisbatkan padanya. Akan tetapi, wujud tersebut harus dianggap sebagai 'eksistensi mutlak.' [28)] Pun secara alami, seseorang tidak akan dapat mengenali sifat yang paling dalam dari wujud tersebut hanya dengan melalui fakultas mental, sebab pikiran kita tidak dapat memahami sesuatu yang tak terbatas dan tidak mampu mendominasi wujud yang tak terbatas (tanpa esensi). Hanya konsep-konsep abstrak saja yang dapat dirujuki oleh siapa saja yang ingin mengetahui kebenarannya yang tak dapat dikenali itu.

   Sebaliknya, pengenalan objektif terhadap wujud tak terbatas adalah sesuatu yang mungkin jika melalui intuisi mistik dan pengetahuan intuitif ('*ilm hudhuri*). Hal ini tergantung pada kapasitas eksistensial mistik dan bukan pada pemahaman terhadap objek yang akan diketahui, yang dalam hal ini adalah wujud Allah Yang Maha Kuasa.

7. Terakhir, kita akan melihat argumen yang paling jelas dari teori tentang 'prinsipalitas eksistensi' yang diajarkan oleh Mulla Sadra. Alasannya adalah, bahwa jika kita merefleksikan atribut-atribut esensi dan memisahkannya dengan atribut-atribut yang lain, kita seharusnya mengetahui bahwa esensi tidak 'wajib' mewujud di dunia eksternal. Kita bahkan bisa menegasikan eksistensi luarnya. [29)] Sebagai contoh, kita dapat mengatakan bahwa "tidak ada lingkaran yang ril di dunia eksternal" – tanpa mempertimbangkan apakah proposisi ini benar atau salah.

Dengan demikian, sifat-sifat esensi itu biasa saja dan tidak penting jika dibandingkan dengan sifat-sifat eksistensi dan non-eksistensi. Sifat-sifat esensi seperti itu tidak bisa menjadi sifat dasar atau muasal tanda-tanda objektif suatu ekstensi. Malah, esensi itu tak lebih dari sebuah cetakan kosong, dan karenanya prinsipalitas dan originalitas sesuatu merujuk pada eksistensi sesuatu itu.

Akhirnya kita sampai pada kesimpulan bahwa setiap wujud luar adalah suatu wujud individual yang di dalam terminologi filsafat dikatakan 'eksistensi dililit oleh perbedaan', sementara esensi tidak pernah dapat dibedakan meskipun digabungkan dengan ribuan kondisi substansial dan general. Sebenarnya, masih ada alasan lain untuk argumen ini, namun tak akan dijelaskan panjang lebar karena terbatasnya tempat. Namun, para pembaca dapat merujuk pada volume pertama metafisika umum Al-Asfar yang ditulis oleh Mulla Sadra untuk mendapatkan penjelasan yang lebih luas.

Catatan

1. Misbah Yazdi, *Amuzesh-I Falsafa*, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh M. Legenhausen & A. Sarvdalir menjadi *Philosophical instructions*, New York: SSIPS bekerja sama dengan Global Publications, Binghamton University 1999, hal. 445.
2. Di dalam tradisi filsafat sebelum Mulla Sadra, gerak dianggap sebagai suatu entitas yang tidak ril, kondisi aliran yang stabil (*hala sayyala*) yang hanya dipahami oleh pikiran sebagai sebuah proses. Lihat Mulla Sadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fil al-asfar al-'aqliyya al-Arba'a*, editor: R. Lutfi dkk, edisi ketiga, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi 1981, Vol III hal. 59: bandingkan: Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany: State University of New York Press 1975, hal. 95.
3. Misbah Yazdi, *Philosophical Instructions*, hal. 467-72; bandingkan: Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol III, hal. 211 tentang Jenis-jenis Gerak Aksidental dan Esensial.
4. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 94-5.

5. Misbah Yazdi, *Philosophical Instructions*, hal. 451
6. Misbah Yazdi, *Philosophical Instructions*, hal. 446, 472. Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 95.
7. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol II, hal. 176, Vol. III, hal 299.
8. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol III, hal. 109-111. Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 108.
9. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 109. Bandingkan dengan catatan Thabathaba'i pada Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol III, hal. 140.
10. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol III, hal. 61-4. Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 96.
11. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol III, hal. 353-54. Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 103.
12. Seperti yang dipahami oleh sebagian teolog proses – lihat Nicholas Rescher, *Process Metaphysics*, Albany: State University of New York Press 1996, hal. 156.
13. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol III, hal. 85; Vol. IV, hal. 271.
14. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol III, hal. 176
15. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol III, hal. 61
16. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol III, hal. 74
17. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol I, hal. 38-60. Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 31-4.
18. Misbah Yazdi, *Philosophical Instructions*, hal. 213-30; Misbah Yazdi, *Ta'liqa 'ala Mihayat al-Hikmah*, Qum: Dar Rah-i Haqq 1405 Q, hal. 19-39.
19. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol I, hal. 87. Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 27-31.
20. Terence Irwin, *Classical Thought*, Oxford: Oxford University Press 1996, hal. 63, 97-8.
21. Lihat See Henry Corbin, "Aperçu Philosophique," dalam edisinya tentang karya Mulla Sadra Kitab al-Masya'ir sebagai *Le Livre des Penetrations Metaphysiques*, Tehran: Institut Franco-Iranien 1964, hal. 73, 77-9.
22. Irwin, *Classical thought*, hal. 20-35, 47-57; Geoffrey Lloyd, *Early Greek Science*, Bristol: Bristol Classical Press 1999; Hankinson, "*Philosophy of science*," in *The Cambridge*

Companion to Aristotle, ed. J. Barnes, Cambridge: Cambridge University Press 1995, hal. 110-111, 124-25.

23. Lihat bab yang menyinggung masalah ini pada Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, New York: Caravan Books 1982.
24. Suhrawardi, Hikmat al-Isyraq *[Filsafat Iluminasi]*, ed./pent. H. Ziai & J. Walbridge, Salt Lake City: Brigham Young University Press 1999, hal. 45-51.
25. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol I, hal. 49
26. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol I, hal. 54,66
27. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol II, hal. 16,36
28. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol I, hal. 96-7
29. Mulla Sadra, *al-Asfar*, Vol II, hal. 10-13

12

Filsafat Fisika

Abstrak

Dalam merespon spekulasi filosofis yang lahir bersamaan penemuan-penemuan empiris dalam bidang fisika di abad kedua puluh ini, seorang matematikawan dan filosof kontemporer, Wolfgang Smith, telah memperkenalkan sebuah konsep tentang perbedaan antara – apa yang disebutnya – alam korporeal dan alam pisik; yang pertama adalah wujud tentang apa saja yang dapat dipahami melalui indra dan yang kedua adalah wujud yang dipahami melalui *modus operandi* fisika yang umumnya mengandung konsep menyeluruh tentang apa yang telah dikenal dengan istilah "dunia kuantum." Konsep Smith didasarkan pada metafisika tradisional, konsep yang dapat menggugurkan dualisme Cartesian yang selama ini dirujuk oleh pemikiran Barat sampai hari ini.

Perbedaan antara alam korporeal dan alam pisik sudah pernah dijelaskan oleh Mulla Sadra ketika menjelaskan tentang teori persepsi, demikian juga Smith mengemukakan teorinya dengan cara yang sama ketika membedakan antara alam yang dipersepsi melalui indra dan alam yang dipahami melalui pengukuran. Untuk memahami penjelasan Mulla Sadra tentang persepsi dan pendekatan filosofis Smith dalam

memecahkan rahasia non-lokalitas [i)] dan apa yang disebut keadaan vektor yang terlipat (*vector collapse*), [ii)] kunci yang paling penting adalah pemahaman tentang alam imajinal atau alam peralihan *(ʻalam mitsal*). Karena itu, perujukan antara pandangan Mulla Sadra dan pemahaman Smith tentang fisika ini sangat mungkin dapat dilakukan.

****

[i)] Di dalam mekanika kuantum, ada dua istilah penting yang muncul ketika para saintis membicarakan hubungan antara partikel-partikel dalam suatu sistem mekanika kuantum. Yang pertama adalah lokalitas, yakni bahwa bagian-bagian yang terisolasi dalam suatu sistem mekanika kuantum di luar kecepatan cahaya akan berhubungan dengan bagian-bagian lainnya dimana sistem tersebut akan tetap mempertahankan hubungan atau korelasi hanya dengan melalui memori dari hubungan sebelumnya. Yang kedua adalah non-lokalitas, yakni bahwa di dalam sistem mekanika kuantum, hubungan atau korelasi tidak mungkin terjadi melalui memori sederhana yang dipaksakan melintasi ruang dan waktu dengan kecepatan lebih besar daripada kecepatan cahaya. Non-lokalitas inilah yang membuat Albert Einstein tidak mempercayai mekanika kuantum dalam bagian-bagian tertentu.

[ii)] Vektor yang di-*collapse*-kan (direduksi) menjadi keadaan tertentu sebagai hasil pengukuran pada suatu sistem kuantum, pertama kali diperkenalkan oleh John von Neumann (1932) dalam suatu prosedur operasional formalisme mekanika kuantum. Dalam membicarakan *state vector collapse*, ada banyak interpretasi yang muncul. Menurut Interpretasi Semiotic dan Interpretasi Copenhagen, keadaan *vector collapse* dalam mekanika kuantum bukanlah suatu fenomena pisik, atau bahwa suatu vektor tidak dapat menjelaskan secara pisik suatu gelombang yang bergerak dalam ruang; bagi mereka, vektor hanyalah representasi matematis dari apa yang diketahui oleh pengamat. Akan tetapi, sebuah teori formalisme mekanika kuantum yang menggambarkan kejadian-kejadian kuantum sebagai "jabat tangan" yang terjadi melalui pertukaran gelombang yang cepat (*advanced*) dan gelombang yang lambat (*retarded*), yang kemudian disebut Interpretasi Transaksional, mempunyai pendapat lain. Mereka mengatakan bahwa formalisme mekanika kuantum menunjukkan secara pisik suatu gelombang yang bergerak dalam ruang. Untuk memperbandingkan kedua interpretasi ini, silahkan lihat J.G. Cramer, "*An Overview of The Transactional Interpretation*" yang dimuat di dalam International Journal of Theoritical Physics, 1988; dan Jean Schneider, "*The Now, Relativity Theory and Quantum Mechanics*" yang dimuat di dalam "*Time, Now, and Quantum Mechanics*," editor M. Bitbol dan E. Ruhnau, edition frontieres, BP 33, 91192 Gif/Yvette Cedex, France.

Ada perbedaan yang sangat mendasar antara pengalaman umum kita tentang alam dengan pemahaman kita yang didapat melalui pengamatan saintis. Sebagai contoh, seseorang melihat satu bola billiar yang berwarna merah. Setelah mengamati objek ini melalui berbagai pengukuran dan observasi, orang itu kemudian dapat menggambarkan atribut kuantitatif bola billiar tersebut. Dia selanjutnya juga dapat mengatakan bahwa objek tersebut adalah sebuah benda bulat yang keras dengan radius sekian, kepadatan (*density*) sekian, dan dengan berat tertentu. Perbedaan antara kedua pengamatan ini adalah, yang pertama objek dapat dipersepsi secara langsung sementara yang kedua objek dapat dipahami melalui metode observasi saintis. Di dalam bukunya ***'Quantum Enigma'***, ahli matematika dan filosof Wolfgang Smith, [iii] selain mendiskusikan tentang banyak hal, dia juga membicarakan konsep tentang persepsi terhadap suatu objek (seperti halnya bola billiar tadi) serta membuktikan kesalahan bifurkasi Cartesian [1] yang menganggap bahwa semua objek di alam ini hanya mempunyai atribut kuantitatif yang dapat diukur saja dan bahwa kualitas-kualitas yang diassosiasikan dengan objek tersebut diturunkan derajatnya ke dalam alam subjektif manusia atau ke status yang disebut 'kualitas sekunder'. Dengan menggunakan kritik Smith terhadap dualisme Cartesian sebagai titik awal, tulisan ini akan menjadi pengantar diskusi singkat tentang alam kuantitas seperti yang dijelaskan dalam teori Mulla Sadra tentang persepsi.

[iii] Wolfgang Smith, selain seorang ahli matematika dan fisika, dia juga seorang filosof yang cenderung pada pemikiran Plato. Dia bahkan pernah ke India untuk belajar tradisi Vedantik. Smith menyelesaikan studinya dari Cornell University pada umur 18 tahun dengan gelar B.A., mengambil magister dalam bidang fisika teoritis di Purdue University, dan memperoleh gelar Ph.D dari Columbia University dalam bidang matematika. Pernah bekerja di Bell Aircraft Corporation, memegang jabatan struktural di MIT dan UCLA, kemudian menjadi guru besar matematika di Oregon State University. Dia kemudian mengkhususkan diri dalam menulis, selain masalah teologi dan metafisika Katolik, dia juga menulis artikel tentang perbandingan kebenaran saintis dan keyakinan saintis. Buku-bukunya yang terkenal adalah *Cosmos and Transcendence* (1984), *Teilhardism and The New Religion* (1988), dan *Quantum Enigma* sendiri ditulisnya pada tahun 1995. (Peru, Illinois: Sherwood Sugden, 1995).

****

Bola yang kita pahami yang dalam istilah Smith disebut sebagai objek korporeal, juga mempunyai korespondensi dengan objek pisik. Menurut istilah ini, alam korporeal adalah alam tentang kualitas-kualitas yang dipahami (*perceived qualities*) sementara alam pisik adalah alam tentang kuantitas yang terukur atau yang dapat diukur (*measured or measurable quantities*). Ketika kita memahami bahwa bola dalam contoh di atas memiliki massa tertentu, kita tidak memahami hal ini secara langsung (meskipun tetap bisa dipahami melalui kualifikasi tertentu), tetapi kita memahaminya melalui pembacaan petunjuk korporeal pada skala korporeal. Kita dapat memahami melalui pembacaan ini bukan karena atribut kuantitatif, tetapi justru, sebagai contoh, melalui petunjuk dan angka-angka pada skala yang berwarna hitam pada latar belakang yang berwarna putih. Semua kualitas objek ini dipertanyakan. Karenanya, adalah hal yang sia-sia jika kita membicarakan tentang keunggulan kuantitas yang dapat diukur jika kita memahami hasil pengukuran tanpa adanya kualitas yang dapat dipahami. Untuk menguraikan pendapat Smith, tidak ada seorangpun, walaupun seorang ahli sains, yang pernah melihat benda bulat yang keras dengan densitas yang sama dan dengan radius x. Penglihatan kita adalah alam tentang bola merah tanpa pengukuran yang dibuat oleh sains modern. Dalam hal ini, alam korporeal hanyalah pintu menuju alam pisik, dan jika seseorang menginginkan pengetahuan tentang atribut pisik, harus diterima bahwa kita telah memiliki kualitas-kualitas semua objek dan itulah hubungan ril yang dibuat antara subjek dan objek tersebut. Penjelasan ini menggugurkan keunggulan ekstensi dan memfokuskan ulang perhatian kita terhadap kualitas, dan pada tingkat tertentu mengambil klaim monopoli pengetahuan tentang sesuatu “sebagaimana adanya” dari tangan para ahli sains.

Di dalam teori persepsi Mulla Sadra, [2)] ketika seseorang melihat alam, apa yang dipersepsinya dapat dikelompokkan dalam dua kategori: bentuk (*suwar*) dan makna (*ma’ani*). Fakultas yang memahami bentuk-bentuk adalah indra universal (*sensus communis, al-hiss al-mushtarak*) yang mengumpulkan informasi kemudian membawanya ke lima indra eksternal. Melalui fakultas ini, kita dapat

memahami semua bentuk atau impressi. Bentuk-bentuk yang dipahami melalui *sensus communis* disimpan di dalam imajinasi (*al-khayal*), disebut juga fakultas pembuat bentuk (*form-making-faculty, al-musawwirah*).

Adapun yang memahami kategori makna (*ma'ani*) adalah fakultas aprehensi (*al-wahm*). Aprehensi memahami makna-makna yang bukan kandungan langsung persepsi indra. Sadra memberikan contoh masalah ini seperti srigala yang memahami kebencian seekor domba, atau pemahaman seseorang yang merasa dicintai oleh seseorang yang lain. Kesemua makna-makna ini tersimpan di dalam memori (*al-hifz*).

Fakultas pemisah (*faculty-of-disposal, al-mutasarrifah*) adalah kekuatan manusia yang memisahkan dan menggabungkan bentuk-bentuk dan makna-makna yang berada di dalam imajinasi dan memori. Dengan kekuatan ini, seseorang dapat secara bathin memberikan sepasang sayap pada kuda atau melihat seekor kuda tanpa ekor. "Ketika jiwa menggunakan fakultas pemisah melalui intermediasi fakultas aprehensi, inilah yang disebut fakultas imajinasi (*imaginal-faculty, al-mutakhayyilah*); dan ketika jiwa menggunakan fakultas pemisah melalui intermediasi fakultas intelektual (*intellectual-faculty*), inilah yang disebut fakultas pemikiran (*faculty-of-thought, al-mufakkirah*)." [3] Bagi Sadra, fakultas aprehensi tak lebih dari "esensi fakultas intelektual yang dihubungkan dengan individu partikular, hubungan dengannya, dan pengaturan fakultas intelektual terhadapnya. Fakultas intelektual yang dihubungkan dengan imajinasi (*al-khayal*) adalah aprehensi, seperti halnya objeknya yang mempunyai makna universal dihubungkan dengan bentuk-bentuk entitas individual yang ada di dalam imajinasi." [4] Secara defenisi, aprehensi berhubungan dengan makna-makna pada ekstensi partikular, sementara fakultas intelektual (*al-'aqilah*) berhubungan dengan makna-makna yang sama. [5] Seperti yang akan kita lihat, penempatan fakultas pemisah, yang terbagi dalam fakultas imajinasi dan fakultas pemikiran, harus dijelaskan jika seseorang ingin mengerti sains praktis dengan benar.

****

Kita telah menjelaskan tentang pengamatan manusia, yang dalam hubungannya dengan pengamatan saintis, hanya dapat memahami alam korporeal kualitas, sementara alam pisik hanya dapat dipahami dengan adanya efek pada alam korporeal tersebut. Adapun persepsi menurut epistemologi Mulla Sadra, adalah domain dari kelima indra eksternal dan *sensus communis*. Ketika seseorang membicarakan kualitas yang dapat dipersepsi dan kuantitas yang dapat diukur dalam hubungannya dengan pembedaan antara alam korporeal dan alam pisik, maka itu berarti bahwa orang tersebut membicarakan tentang efek yang dapat dicapai oleh persepsi indra (*al-hiss*) terhadap alam korporeal, bukan pada alam pisik. Dengan cara inilah persepsi indra manusia dapat memahami segala sesuatu di alam eksternal, terhadap dunia objek-objek yang dipelajarinya.

Untuk dapat mengerti bagaimana manusia dapat menemukan atribut-atribut suatu objek, maka perlu untuk memahami fakultas aprehensi. Seperti yang telah kita sebutkan sebelumnya, menurut Mulla Sadra, aprehensi adalah fakultas pada manusia yang dapat memahami makna di dalam bentuk-bentuk yang diterima oleh *sensus communis* atau oleh imajinasi. Rasa benci dan cinta bukanlah kualitas yang mewujud dalam bentuk korporeal *qua* bentuk korporeal, namun keberadaan keduanya dalam bentuk korporeal dapat dipahami di melalui fakultas aprehensi.

Ketika seseorang memandang pada bola billiar yang berwarna merah, dia akan melihat bahwa bola tersebut berbentuk bundar. Bola itu bukanlah sebuah bundaran di dalam indra, sebagaimana sebuah bundaran hakiki tidak mungkin mewujud di dalam indra karena sifat alam korporeal. Ketika kita menggambar sebuah segitiga pada secarik kertas, pada hakikatnya kita tidak sedang menggambar segitiga yang hakiki, tak perduli kehalusan dan ketepatan garis serta ketelitian ukuran segitiga yang kita buat itu. Garis yang kita buat mungkin mempunyai ukuran yang sama dan dalam pengamatan kita temukan bahwa garis tersebut sangat halus dan teratur. Akan tetapi, gambar yang kita buat adalah bentuk segitiga, yang sekali lagi kita katakan bahwa kita hanya mempersepsi sebuah segitiga, seperti halnya kita mempersepsi bola billiar tadi. Di dalam kedua kasus ini, persepsi tentang bentuk geometris bukanlah fungsi fakultas indra,

tetapi merupakan tugas fakultas aprehensi. Segitiga dan bundaran adalah dua hal yang berada di alam makna, bukan bentuk yang dapat dipersepsi secara indrawi. Prinsip ini juga berlaku pada bentuk-bentuk geometris lain yang berada di alam korporeal yang dapat kita amati. Kita hanya mempersepsi segiempat, kerucut, garis, dan titik-titik di dalam bentuk korporeal melalui kehadiran bentuk-bentuk tersebut di dalam akal, yang kemudian ketika dihubungkan dengan suatu individu, inilah yang akan menjadi fakultas aprehensi.

Dalam membicarakan perihal bentuk-bentuk benda, anggaplah bahwa kita melemparkan bola billiar dalam contoh ini untuk mengamati efeknya. Setelah mengulangi percobaan ini beberapa kali dengan bola-bola billiar yang berbeda, kita menemukan bahwa bentuk lintasan bola-bola tersebut mengikuti suatu formula matematika yang sama. Dengan berdiri pada suatu tempat yang dapat melihat dengan jelas lintasan lemparan tersebut, seorang pengamat akan dapat melihat secara langsung bentuk lintasan parabolis yang dilalui bola-bola tersebut pada setiap lemparan. Bentuk lintasan parabolis itu dipahami melalui fakultas aprehensi; kita dapat melihatnya di alam korporeal, tetapi bukan dalam entitas korporeal. Mulla Sadra menyebutkan contoh yang sama tentang lintasan benda jatuh bebas dari ketinggian yang tampak sebagai garis lurus bagi pengamat, yang kemudian digunakan oleh Mulla Sadra untuk membuktikan eksistensi *sensus communis*. Hal yang ingin dibuktikan oleh Mulla Sadra adalah bahwa fakultas penglihatan hanya dapat melihat gerak jatuh bebas tadi, dan bahwa kemampuan untuk melihat benda yang jatuh bebas secara keseluruhan merupakan fungsi *sensus communis*. Pengertian ini tidak boleh disalahpahami bahwa melalui *sensus communis*-lah kita dapat memahami sebuah garis sebagai suatu garis geometris hakiki. Yang harus dipahami adalah, bahwa fakultas aprehensi-lah yang dapat memahami makna lintasan gerak jatuh bebas tersebut. Argumen ini juga berlaku pada lintasan parabolis bola yang dilemparkan tadi, walaupun lintasan parabolis tersebut mengikuti formula matematis yang sedikit lebih sulit. Tentu saja, masih banyak lagi “makna” matematis lain yang dapat diformulasikan dari pengamatan terhadap lintasan bola yang dilemparkan, tetapi tanpa mempertimbangkan jenis percobaan pelemparan apapun yang kita lakukan, pada setiap kasus tersebut,

kita akan dapat melihat maksud tertentu dalam pemahaman terhadap objek-objek korporeal yang berhubungan dengan ide-ide matematis. Dalam semua kasus tersebut, fakultas aprehensi-lah yang memahami makna dari bentuk-bentuk indrawi, yang memahaminya melalui persepsi indra dan melalui imajinasi. Harus dipahami bahwa kemampuan untuk mematematiskan segala yang diamati di alam ini serta kemampuan untuk membuat formula matematis lanjutan dari domain pengetahuan matematika yang sudah kita pahami sebelumnya bukanlah berasal dari fakultas aprehensi, kemampuan itu adalah fakultas pikiran yang kita ketahui sebagai fakultas pemisah yang digabungkan dengan fakultas intelektual. Dengan fakultas pikiran itulah, yang wujudnya menyerupai "akal yang jatuh dari kedudukannya yang sebenarnya," [6] fakultas aprehensi dapat memahami ide-ide matematika universal di dalam objek-objek partikular di dunia ini.

Perbincangan menjadi lebih sulit ketika kita mulai membahas entitas pisik yang tidak memiliki kesepadanan korporeal. [iv] Maksudnya, jika kita berpikir tentang suatu bundaran dengan densitas homogen yang mempunyai ruang dan waktu, dengan mudah dapat kita asosiasikan dengan bola billiar yang berwarna merah. Meskipun tidak ada orang yang mempersepsi bundaran dengan sifat seperti tadi pada waktu tertentu, namun kesepadanan korporeal dengan bola billiar secara pisik tadi akan dapat dipahami di setiap kondisi apa saja. Akan tetapi, kita akan menemukan perbedaan terhadap pemahaman ini jika kita berhubungan dengan entitas yang dipelajari dalam fisika modern: seperti elektron, photon, medan (energi), dan setiap objek yang oleh fisika kuantum dianggap sebagai objek pisik

[iv] Kesepadanan korporeal adalah kesamaan objek yang dipahami dengan objek tertentu di alam eksternal dalam semua sifat-sifat dan atribut-atributnya. Jika seseorang menyebutkan satu buah berbentuk bulat yang berwarna merah, rasanya manis, diameternya sekitar 5 cm, buahnya berasal dari pohon yang hidup di tempat yang sejuk dan tidak panas, maka kita akan dengan mudah menyebut bahwa buah yang dimaksud adalah apel yang berwarna merah. Pengertian ini dengan mudah kita pahami, tentu saja, karena sebelumnya kita sudah mengenal apel di dalam bentuk dan sifat-sifat eksternalnya. Atau, kita dengan mudah dapat menebak gambaran orang tersebut karena apa yang disebutkannya mempunyai kesepadan korporeal, yakni apel merah tadi.

namun tidak mempunyai kesepadanan korporeal sama sekali. Apapun kondisinya, elektron adalah suatu entitas yang tidak akan pernah dapat dipersepsi oleh manusia (sebagaimana sifatnya), elektron adalah suatu objek yang hanya bisa dipahami melalui modus operandi fisika dan sains.

Bagi Smith, pemahaman ini tidak mempunyai kesulitan khusus karena baik bundaran dengan densitas homogen maupun elektron tadi, keduanya merupakan objek alam pisik. Kenyataannya, semua objek di alam pisik tak lebih dari aggregat entitas sub-mikroskopik yang diyakini oleh fisika kuantum. Namun, titik krusial yang harus diingat adalah bahwa objek korporeal bukanlah suatu aggregat partikel-partikel. Objek korporeal adalah objek yang dipersepsi oleh manusia; objek korporeal tersebut hanyalah kesepadanan pisik yang dapat dianggap sebagai aggregat dari proton, netron, elektron dan lain-lain.

Sekarang, mulai dapat dibedakan antara alam korporeal dan alam pisik. Namun, walaupun dengan cara ini kita dapat memecahkan masalah bifurkasi Cartesian, tetapi justru muncul masalah baru bahwa sekarang ada dua objek yang menempati ruang-waktu yang sama, yang keduanya mempunyai kualitas-kualitas yang sangat tidak seimbang antara satu dengan yang lainnya, tetapi keduanya dihubungkan melalui persepsi kita. Kedengarannya pemahaman ini hanyalah bifurkasi baru yang merupakan bentuk baru dari bifurkasi sebelumnya. Akan tetapi, keadaannya tidaklah seekstrim ini, yakni ketika kita mendapatkan kejelasan tentang apa yang dimaksud dengan alam pisik dari perspektif pengamatan manusia.

Para ahli sains melakukan pemodelan ketika mereka berhubungan dengan data-data yang tidak dapat dipersepsi secara langsung, atau ketika mereka mengamati objek-objek yang dapat dipersepsi dalam skala besar. Pemodelan seperti ini memberikan bentuk-bentuk data kuantitatif tertentu. Sebagai contoh, pemodelan awan elektron pada atom yang pada hakikatnya bukanlah gambaran yang sebenarnya tentang atom. Pemodelan awan elektron tersebut hanyalah suatu perangkat yang digunakan untuk memahami data-data dalam pengamatan kuantitatif terhadap sesuatu yang disebut ‘atom’; suatu

alat yang tidak murni matematis tetapi sudah mencakup penggunaan gambar-gambar dari alam persepsi (dalam contoh awan) agar kita dapat memahami makna dari bentuk-bentuk melalui formulasi matematisnya.

Sekarang mari kita kembali ke contoh bola bundar tadi. Kita tidak mungkin menggambarkan atau membayangkan suatu bundaran di dalam pikiran kita tanpa adanya aksiden-aksiden tertentu yang oleh Mulla Sadra disebut *hay'at*, yang berarti "frame" atau "bentuk". Bagaimanapun kita mencobanya, pada level imajinasi dan aprehensi kita tidak dapat menggambarkan suatu bundaran bola tanpa bantuan sama sekali, karena justru bentuk-bentuk indrawi itu diambil dari penyimpanan di dalam imajinasi. Memang, kita dapat mempersepsi bentuk bundar yang kita gambarkan, tetapi bentuk tersebut berbeda dengan bundaran partikular itu sendiri yang berada di bawah level intellijibilitas karena ia adalah objek bundar dan bukan yang lain; bahwa ia hanya memiliki eksistensi mental yang tidak berbeda dengan sebuah partikular.[7)] Ketika kita membayangkan lintasan suatu bola yang dilemparkan, kita tidak membayangkan suatu (lintasan yang berbentuk) parabola dengan melepaskan bayangan kita tentang bola itu sendiri. Paling mungkin adalah, kita hanya bisa membayangkan suatu garis hitam tipis pada kertas putih, tetapi saat itu kita telah melewati tingkat pemaknaan murni dan telah menisbatkan garis tersebut dengan aksiden-aksiden.

Sekarang mari kita berbicara tentang cahaya. Sebagai suatu entitas pisik yang terukur, cahaya dapat dianggap sebagai gelombang; akan tetapi, anggapan ini bukan karena cahaya adalah suatu gelombang, tetapi asumsi itu didasarkan pada sifat cahaya yang menyerupai gelombang. Ketika kita mengatakan bahwa sifat cahaya menyerupai gelombang, yang dimaksud dalam amsal ini adalah kemiripan dengan suatu objek pahaman korporeal yang disebut "gelombang". Cahaya juga dapat dianggap sebagai wujud yang tersusun dari partikel-partikel, namun sekali lagi bukan karena cahaya adalah partikel itu sendiri, tetapi karena dalam pengukuran tertentu, ternyata cahaya itu menunjukkan sifat-sifat partikel korporeal. Kedua pandangan ini mewakili dualitas gelombang/partikel yang terkenal dalam fisika kuantum, yang bukan hanya terbatas pada sifat cahaya

saja, tetapi juga digunakan untuk menggambarkan fungsi fakultas imajinasi dalam hubungannya dengan penerapan ilmu fisika.

Ketika suatu entitas pisik berkorespondensi dengan suatu objek indrawi dengan cara yang mudah dipahami, proses "menganggap abstraksi sama dengan wujud eksternal (*reifying*)" suatu makna matematis tidak menimbulkan masalah yang berarti karena kesepadanan korporeal dapat dilihat secara jelas. Namun, pada kasus cahaya sebagai "gelombang" dan cahaya sebagai "partikel", keduanya adalah dua hal yang benar-benar berbeda dengan proses ini. Makna matematis yang menganggap cahaya sebagai gelombang tidak mempunyai rujukan korporeal, atau mungkin akan lebih jelas jika dikatakan bahwa tidak ada satupun objek korporeal yang berkorespondensi dengan objek pisik yang secara tegas semakna dengan gelombang atau partikel cahaya (yakni photon).

Oleh karena itu, para fisikawan tidak dapat menganggap photon sebagai suatu partikel sebagaimana anggapan bahwa pasir adalah partikel. Dalam kasus pertama, para ahli sains menerapkan suatu formula matematis terhadap bentuk suatu partikel yang diperoleh dari imajinasinya. "Partikel" ini mempunyai kesamaan status ontologis dengan garis busur parabolis pada sebuah kertas di dalam imajinasi kita yang semuanya tidak mempunyai eksistensi eksternal yang kongkrit. Sekarang, butir pasir adalah suatu partikel yang memiliki eksistensi eksternal yang dengannya para ahli sains dapat mengimajinasikan suatu gambaran yang sesuai dengan butir-butir pasir tersebut, juga untuk objek-objek lain yang dapat disebut "partikel". Akan tetapi, photon (pada cahaya) tidak dapat disebut partikel yang sebenarnya ketika cahaya tidak selamanya bersifat seperti partikel-partikel, cahaya juga kadang-kadang bersifat sebagai gelombang. Ketika para ahli sains menyebut cahaya sebagai "gelombang", mereka juga menempuh cara yang sama, yakni menggunakan imajinasinya untuk membuat formulasi matematis tentang sifat-sifat gelombang yang diterapkan pada cahaya. Namun yang harus dipahami adalah, pada dasarnya cahaya bukanlah sebuah partikel dan bukan pula sebagai gelombang. Dengan pemahaman ini, paradoks dualitas partikel-gelombang pada cahaya akan dapat

dihilangkan, karena kita tidak pernah benar-benar lepas dari dunia matematis dalam menjelaskan kasus-kasus seperti ini. [8)]

Di dalam sains, proses pemakaian model imajinal di luar data matematis merupakan suatu hal penting namun legitimatif. Masalah yang timbul kemudian adalah dalam ruang lingkup filsafat, bukan metode sains itu sendiri. Hanya dengan perspektif bahwa kualitas dianggap bersifat sekunder terhadap sains "ril" praktis, seseorang dapat memahami bahwa hanya alam korporeal-lah yang memiliki keunggulan dan dominasi, yang menjadi pintu untuk memasuki alam pisik. Dan lebih dari itu, alam korporeal juga memberikan bahan dasar – berupa gambaran-gambaran semisal "partikel" dan "gelombang" – yang dapat memudahkan kita dalam mengolah formalisme matematis yang kita peroleh dari pengamatan terhadap alam korporeal itu sendiri.

****

Sebagai kesimpulan, meskipun konsep mekanistis alam yang kaku telah terbukti salah di atas bayang-bayang keraguan melalui penemuan-penemuan ilmu fisika pada abad terakhir ini, penting untuk ditekankan kembali bahwa pandangan dunia saintis yang umum, yang sudah banyak diadopsi oleh masyarakat saat ini, telah mengajarkan bahwa sebenarnya para ahli fisika sedang bekerja keras untuk menemukan "penyusun bangunan materi yang fundamental (*fundamental building blocks of matter*)". Seperti yang telah kita lihat, penggunaan istilah semisal "penyusun bangunan" pun sudah cukup menimbulkan masalah. Tetapi apakah materi itu? Ternyata materi yang dipahami di dalam ilmu modern adalah bagian dari pandangan dunia kelompok bifurkasionis, mereka yang memandang dunia ini sebagai ekstensi murni dari "apa yang tampak secara eksternal" yang justru tersusun dari entitas elusif. Di dalam sains modern, tidak ada seorangpun yang dapat mengetahui hakikat materi yang sebenarnya. Materi hanyalah kuantitas tak terukur, juga tidak berarti apa-apa selain hanya sebagai simbol dari pemahaman konsep kuantitas yang dipahami oleh kehidupan modern; "materi" adalah wacana dalam wilayah filsafat dan bukan bahasan dalam dunia sains.

Mulla Sadra telah mengajarkan bahwa kita hanya dapat mengetahui bentuk, tetapi yang dimaksud dalam hal ini adalah bentuk yang diperlawankan dengan materi, bukan yang dipertentangkan dengan makna; bentuk itulah yang karenanya sesuatu itu menjadi dirinya sendiri. [9] "Materi" (*al-maddah*) dalam metafisika Mulla Sadra dan juga dalam filsafat Barat pra-modern bukanlah "materi" yang tak terjelaskan dalam sains modern; materi dalam hal ini adalah potensial murni yang mewujud dalam bentuk-bentuk tadi. Kita hanya dapat mengetahui bentuk-bentuk sesuatu dan bukan materinya. Dalam pengertian ini kita dapat mengatakan bahwa matematika juga terdiri dari bentuk-bentuk, tetapi bentuk yang terpisah dari materi. Selama ratusan tahun, apa yang telah dilakukan oleh fisikawan hanyalah menemukan bentuk dan struktur matematis; penelitian tentang materi hanya menemukan kegagalan ketika para ahli sains hanya keluar dari lautan bentuk-bentuk matematis; alih-alih menemukan hakikat materi yang sebenarnya, yang mereka temukan justru daratan kering alam korporeal yang ternyata di atasnya tidak ada materi, mereka menemukan pulau yang hanya memuat bentuk-bentuk bersama kualitas-kualitasnya.

Karenanya, pada tingkatan realitas ini, alam korporeal adalah alam bentuk-bentuk, tetapi itu bukan berarti bahwa alam pisik adalah alam materi. Ketika kita menyebut alam pisik, yang kita maksud adalah bentuk matematis di dalam alam korporeal. Atribut-atribut kuantitatif alam pisik tidak berarti apa-apa selain deskripsi matematis dari prilaku objek-objek korporeal. Dengan demikian, bola billiar pisikal yang kita pahami, yang ternyata adalah aggregat partikel-partikel, hanyalah penjumlahan dari entitas-entitas matematis yang diperoleh dengan cara yang hampir sama dengan jika seseorang menambahkan rumus-rumus aljabar untuk mendapatkan formula yang lain. [10]

Perspektif metafisis ini akan mengembalikan manusia pada pusat alam persepsinya, yakni alam yang dalam pandangan Sadra adalah tempat yang telah diciptakan oleh Tuhan sebagai tempat manusia untuk hidup. Perspektif ini pada dasarnya sama dengan pemahaman fisika matematis, kecuali bahwa ia telah menjelaskan kebingungan ontologis yang berhubungan dengan fisika matematis tersebut. Dalam hal ini, matematika tetap dianggap sebagai deskripsi hukum-

hukum abadi yang tampak dalam Akal Ilahiyyah yang mengatur alam korporeal. Akhirnya menjadi jelas bahwa seseorang tidak harus menjadi seorang fisikawan untuk dapat memahami apa yang dilakukan oleh ahli fisika. Orang-orang awam dan ahli fisika hidup bersama-sama di dunia yang tidak akan dapat direduksi menjadi angka-angka, dunia yang tidak mungkin sukar dipahami kecuali jika seseorang melalui jalan filsafat yang menyesatkan.

Catatan

1. Smith, Wolfgang, "*The Quantum Enigma*," Peru, Illinois 1995. Lihat juga bukunya "*Cosmos and Transcendence*," bab. 1-2, demikian juga "*Bell's Theorem and the Perennial Ontology*," *Sophia*, musim panas 1997, hal. 19-38, dan "*The Extrapolated Universe*," *Sophia*. Untuk kritik terhadap karya Smith, lihat S. H. Nasr, "*Perennial Ontology and Quantum Mechanics: A Review Essay of The Quantum Enigma*," *Sophia* (Musim Panas 1997) hal. 135-157.
2. Tulisan ini lebih banyak menyinggung fakultas batin persepsi, atau *al-madarik al-batiniyyah*. Lihat Mulla Sadra, al-*Syawahid al-Rububiyyah fi'l-Manahij al-Sulukiyyah* (Masyhad 1981) hal. 193-195, *al-Mabda' wa'l-ma'ad* (Tehran, 1976) hal. 242-252, *al-Hikmat al-Muta'aliyah fi'l-Al-Asfar al-'Aqliyyat al-Arba'ah* (Beirut 1981) Vol. 8. hal. 205-220. See also J.W. Morris, *The Wisdom of the Throne* (Princeton 1981) hal. 136-137, and F. Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany, New York 1975) hal. 221-229
3. *Al-Mabda' wa'l-Ma'ad*, hal 249
4. *Al-Asfar*, Vol. 8 hal. 216-217
5. Lihat *Al-Asfar*, Vol. 8, hal 216-218
6. Lihat catatan berikutnya.
7. Di dalam bab berjudul "Jenis-jenis Persepsi" yang menjelaskan masalah ini serta masalah-masalah lainnya, Mulla Sadra menulis, "Ketahuilah bahwa ada empat jenis persepsi: persepsi indra, imajinasi, pemahaman, dan inteleksi. Persepsi indra adalah persepsi tentang sesuatu yang mewujud di dalam materi yang hadir bersama sesuatu yang dipahami sebagai gambaran-gambaran (*hay'at*) partikular serta dapat terukur dengan

paramater misalnya tempat, waktu, posisi, kualitas, kuantitas, dan sebagainya. Dalam hubungannya dengan kualitas, sesuatu ini tidak terpisah dengan sesuatu yang mirip dengannya pada wujud eksternal dan tidak sesuatu yang lainpun yang memiliki kualitas tersebut……dan dengan cara apa persepsi indra dapat terjadi dan apa yang secara esensial dapat dipersepsi oleh indra serta apa yang secara esensial dapat hadir sebagai objek yang dipahami, semuanya hanyalah bentuk (surah) saja, bukan objek itu sendiri…..Penting (untuk diketahui) bahwa apa yang kita bisa pahami melalui indra adalah bentuk suatu objek yang terpisah (*mutajarradah*) dari materinya, namun persepsi indra tidak memisahkan bentuk dari materinya ini dengan sempurna. Adapun persepsi imajinasi adalah persepsi terhadap sesuatu tadi melalui gambaran seperti yang disebutkan sebelumnya, karena imajinasi tidak akan pernah berimajinasi kecuali setelah adanya persepsi indra….Pemahaman adalah persepsi terhadap makna non-indrawi – yang dalam hal ini adalah objek akal – namun belum dalam makna universal, yakni masih berhubungan dengan objek indra partikular; dan untuk alasan ini, tidak ada satupun sesuatu yang lain yang sama dengannya karena ia hanya berhubungan dengan suatu individu khusus. Inteleksi adalah persepsi terhadap kuiditas dan defenisi logis sesuatu, tidak ada hubungannya dengan sesuatu yang lain, dengan mengabaikan apakah sesuatu yang dimaksud dipahami dalam dirinya sendiri ataupun dipahami dengan kualitas-kualitas pahaman yang lain….

Setiap persepsi Pasti mengandung persyaratan di dalamnya; persepsi-persepsi ini mempunyai derajat berdasarkan persyaratan tersebut. Persepsi pertama mempunyai tiga kondisi: kehadiran materi terhadap organ persepsi, "gambaran" yang dipahami selalu menyatu dengan sifatnya, dan objek yang dipersepsi merupakan wujud partikular. Tahapan persepsi imajinasi tidak memerlukan kondisi yang pertama sedangkan tahapan persepsi pemahaman tidak tergantung kepada syarat kedua. Dan di dalam tahapan persepsi akal, ketiga kondisi di atas tidak dipersyaratkan.

Ketahuilah bahwa perbedaan antara persepsi pemahaman dan inteleksi bukanlah merupakan perbedaan yang esensial tetapi perbedaan karena faktor eksternal saja seperti halnya keterikatan dan keterhubungan dengan issu-issu partikular dan ketiadaan partikularitas tersebut. Di dalam realitas, persepsi hanya terbagi dalam tiga bagian saja, sebagaimana tiga bagian alam. Persepsi pemahaman seolah-olah adalah akal yang jatuh dari tempatnya." *Al-Asfar*, Vol.3 hal. 360-362.

8. Hal ini jauh dari dugaan paradoks di dalam fisika. Masalah-masalah ini muncul dari prinsip ketidakjelasan serta dari teorema Bell yang mengatakan bahwa ada hubungan-hubungan simultan terhadap jarak-jarak pisik yang besar. Sebagai pengantar terhadap fisika modern dan juga tema tentang implikasi filosofis penemuan-penemuan fisika yang baru, silahkan lihat *The Quantum Enigma*, hal 115-136, D. Bohm and B. Hiley, *The Undivided Universe: An Ontological Interpretation of Quantum Theory* (London 1993); G. Zukav, *The Dancing Wu Li Masters*, (Quill Marrow 1979); S. Hawking, *A Brief History of Time* (New York 1988); D. Mermin, "*Is the Moon there When Nobody Looks? Reality and Quantum Theory*," dan A. Shimony "*Metaphysical Problems in the Foundations of Quantum Mechanics*," in *The Philosophy of Science*, Boyd, Gaspar, dan Trout (editor) (Cambridge, MA 1991)
9. Sebagai contoh tentang diskusi Mulla Sadra dalam membahas persepsi terhadap bentuk, silahkan lihat *Al-Asfar*, Vol. 3 hal 300-321, dan juga *Risalat ittihad al-'aql wa'l-ma'qul* di dalam *The Complete Philosophical Treatises of Mulla Sadra* (Tehran 1999*)* khusunya hal 75-76, dan *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal 221-225
10. "Tema tentang makrosistem……merupakan wilayah pragmatis atau praktis; masalah ini berhubungan dengan tingkat pendekatan dan kemungkinan terjadinya model-model tertentu yang sederhana. Namun, di dalam realitas, setiap objek pisik merupakan suatu mikrosistem – yakni bahwa objek tersebut tersusun dari atom dan partikel-partikel penting. Dengan demikian, dunia mikro merupakan susunan suatu sub domain, yang secara aktual sama dengan alam pisik di dalam

totalitasnya…. Artinya….sesuatu yang disebut objek-objek pisik yang besar di dalam realitasnya hanya sesuatu yang kekuatannya sama dengan elektro atau quark….”*The Quantum Enigma*, hal. 47-48.

13

Teori Pengetahuan: Dari Ibn Sina Sampai Mulla Sadra

Orang bijak menyadari bahwa ada pengetahuan melebihi pengetahuannya yang membuatnya menjadi rendah hati, sementara orang bodoh berpikir bahwa dia memiliki pengetahuan yang tidak terbatas. (al-Kindi)

Abstrak

Sifat pengetahuan dan pencarian kebenaran adalah persoalan perennial di dalam filsafat. Bahkan, masalah pengetahuan masih menjadi teka-teki yang sulit dipahami. Di dalam filsafat Islam, persoalan epistemologis yang paling mendasar adalah menyangkut penjelasan tentang persepsi serta hubungan tiga arah antara subjek yang mempersepsi, objek-objek yang dipersepsi, dan persepsi itu sendiri. Para pengikut mazhab Aristotelian maupun pengikut Ibn Sina yang memahami pengetahuan sebagai "ilustrasi" dari realitas objek yang dipersepsi atau kehadiran

esensi objek tersebut di dalam jiwa, telah menyebabkan kebingungan pengkategorian antara substansi dan aksiden. Oleh karena itu, sebagai perbandingan, penulis akan menjelaskan tiga teori pengetahuan yang pernah ada: pengetahuan sebagai kualitas korelasi, pengetahuan sebagai imajinasi bentuk-bentuk, dan pengetahuan sebagai keinherenan kuiditas-kuiditas objek-objek yang dipersepsi di dalam jiwa.

Pada tulisan berikut, setelah pengenalan singkat terhadap masalah epistemologi di dalam filsafat Islam, penulis akan melanjutkan dengan menganalisa setiap teori-teori tersebut, menjelaskan asumsi-asumsinya, landasan pemikiran dan pengaruhnya, serta kritik yang dialamatkan kepada teori-teori tersebut sehubungan dengan masalah-masalah dasar seperti konsistensi, independensi dan kesempurnaan.

****

Pendahuluan

Pemikiran filsafat Islam paska Ibn Sina berfokus pada isu-isu tentang eksistensi mental, penglihatan terhadap bentuk-bentuk secara langsung (*immediate eidetic vision*) dan kesungguhan dalam menjelaskan masalah-masalah epistemologi. Sebelum itu, mazhab Aristotelian yang memahami bahwa pengetahuan adalah impressi (kesan) dari realitas objek yang dipersepsi atau kehadiran kuiditas sesuatu di dalam subjek yang mempersepsi, lebih berpengaruh walaupun pada saat yang sama pemikiran ini masih mempunyai masalah sehubungan dengan penjelasan bagaimana seseorang dapat memahami bentuk-bentuk aksidental dari substansi bentuk-bentuk tersebut. [1)] Karenanya, mereka menghadapi kebingungan atau kesalahan pengkategorian umum, yakni bagaimana seseorang dapat mengklasifikasikan sebuah objek dalam dua kategori yang berbeda, yang pertama sebagai substansi dan yang kedua sebagai aksiden.

Persoalan ini kemudian diselesaikan dengan berbagai cara. Ibn Sina (m. 1037) mempertahankan pendapat bahwa substansi (*jawhar*) tidak inheren di dalam suatu substrat (*mawdu'*) dan karenanya manifestasinya di dalam realitas ekstra-mental tidak tergantung pada sesuatu. [2)] Syaikh al-Isyraq Suhrawardi (m. 1191) [3)] mendekati masalah ini dengan dua cara: pertama, dengan menggunakan konsep

eksistensi mental (*al-wujud al-dhihni*); dan yang kedua, dengan membedakan antara individualitas ideal (*ideal ipseity, huwiyyah*) dengan padanan kongkritnya. Namun, Suhrawardi tidak menjelaskan perihal ketidakbergantungan eksistensi mental. Suhrawardi justru menganggap bahwa eksistensi mental adalah bagian dari konsep tentang unitas dan kemungkinan yang bagi Suhrawardi sendiri adalah 'wujud-wujud akal' (*beings of reasons*) atau yang hanya menunjukkan virtualitas (*i'tibariyyah*) saja. [4] Fakhr al-Din Razi (m. 1210) adalah filosof Islam pertama yang mengemukakan pendapat tentang eksistensi mental sebagai isu yang independen di dalam filsafat, beliau juga yang mengemukakan teori pengetahuan sebagai esensi yang berkorelasi (*idafah*). [5] Dengan membedakan antara esensi (*haqiqah*) dan kuiditas (*mahiyyah*) sesuatu pada satu sisi serta gambaran dan bentuknya pada sisi yang lain, Nasir al-Din Tusi (m. 1274), [6] Dabiran Katibi Qazwini (m. 1276), dan 'Allama Hilli (m. 1325) [7] mendefenisikan pengetahuan dan persepsi sebagai gambaran dan bentuk dari sesuatu yang dipersepsi. Mereka juga menolak isu tentang eksistensi mental dari pendefenisian pengetahuan sebagai "kehadiran esensi dan kuiditas sesuatu di dalam subjek yang mempersepsi." Di dalam teori ini, bentuk-bentuk mental dianggap sebagai gambaran ekstra-mental dan keduanya adalah eksistensi ekstra-mental. 'Allamah 'Ali Qusyji (m. 1474), Mir Sadr al-Din Dasytaki (m. 1497), Jalal al-Din Dawani (1427 – 1502), [8] Mulla Sadra Syirazi (m. 1641), [9] Abd al-Razzaq Lahiji (m. 1661) semua berpendapat bahwa kuiditas objek-objek yang dipersepsi benar-benar hadir di dalam subjek yang mempersepsi. Mereka juga mengemukakan berbagai teori pengetahuan yang didasarkan pada konsep kuiditas. Akan tetapi, Rajab 'Ali Tabrizi (m. 1670) menolak keseluruhan teori-teori tersebut. [10]

Karena signifikansi pemikiran mazhab Mulla Sadra, banyak pandangan dan komentar yang telah ditulis sehubungan dengan pikiran-pikirannya, suatu upaya dalam mengembangkan posisi dan doktrin di dalam filsafat Mulla Sadra. Hanya saja, teori-teori pokok masih saja sama dan dominan. Oleh karena itu, analisis kami tentang perkembangan teori filosofis pengetahuan akan merunut perbincangan epistemologi di dalam filsafat Islam dari Ibn Sina sampai Mulla Sadra.

Perkembangan Epistemologi di dalam Filsafat Islam

Di dalam pemahamannya tentang kategori kualitas (*kayf*) dan bagian-bagiannya, Al-Farabi (m. 950) membagi pengetahuan di dalam kategori kualitas psikis (*kayfiyyah nafsaniyyah*). [11] Oleh karena itu, Al-Farabi menganggap pengetahuan sebagai aksiden yang inheren di dalam jiwa manusia. Ibn Sina pada satu sisi menganggap pengetahuan terjadi di dalam jiwa manusia, dan pada sisi yang lain dia memahami pengetahuan sebagai kehadiran gambaran realitas sesuatu (dan bukan esensi realitas sesuatu itu) di dalam subjek yang mempersepsi. [12] Karenanya, Ibn Sina dihadapkan pada masalah tentang aksidentalitas bentuk-bentuk yang dipahami dari suatu substansi. [13] Dia menganggap bahwa defenisi substansi yang meliputi substansi *intelligible* (yang dapat dipahami), seperti halnya kuiditas, yang jika termanifestasi di dalam eksistensi ekstra-mental, adalah bebas dari suatu substrat.[14] Dengan cara ini, Ibn Sina menyelesaikan masalah aksidentalitas yang disebutkan di atas. Dia tidak menerima adanya substansi intelligible yang mewujud di alam eksternal sebagai pengecualian pada defenisi ini. Yakni, dia tidak sependapat dengan independensi substansi intelligible dari suatu substrat sebagai bagian penting dari defenisi substansi. [15]

Suhrawardi menganggap inteleksi sebagai kehadiran sesuatu yang immaterial, atau kehadiran sesuatu di dalam suatu esensi yang bebas dari materi. [16] Teori mazhab Ibn Sina membedakan antara eksistensi dan individuasi. [i] Namun, Suhrawardi menganggap individuasi sebagai salah satu aspek dari eksistensi. Objek yang dipahami dan intellijible kehilangan keterhubungan karena bagi Suhrawardi eksistensi tidak terhubung tetapi pada saat yang sama terindividukan, intelligible hadir di dalam pikiran. [17] Suhrawardi menganggap bentuk-bentuk persepsional sebagai individualitas ideal (*huwiyyah*) dan merupakan penampakan "bersifat bayang-bayang" dari sesuatu yang ekstra-mental. Suhrawardi menegaskan bahwa ide tentang

---

[i] Individuasi adalah perkembangan, perubahan atau transformasi sesuatu yang bersifat individual . Dengan kata lain, individuasi adalah sesuatu yang berubah sifatnya menjadi satu individu yang bersifat khusus dari sifat umum yang dimiliki sebelumnya.

sesuatu berbeda dengan sesuatu itu dalam semua aspek. Juga, Suhrawardi membedakan antara ilustrasi (*matsal*) dan ide (*mitsl*) sesuatu. Dengan cara ini, Suhrawardi berusaha memecahkan masalah yang cukup pelik tentang asosiasi antara aksiden dan substansi. Menurutnya, objek mental, misalnya 'kuda', adalah ide tentang sesuatu yang ekstra-mental dan karenanya berbeda dengan sesuatu yang ekstra-mental dalam semua aspeknya. Sesuatu yang ekstra-mental benar-benar ekstrinsik terhadap pikiran. Jika objek yang diketahui oleh pikiran sama dengan objek ekstra-mentalnya, maka hal ini akan meniadakan realisasi bentuk-bentuk mental di dalam pikiran. [18)]

Fakhr al-Din Razi memberikan bukti-bukti keberadaan eksistensi mental dengan menggunakan argumen keharusan persistensi kuiditas yang dibedakan di dalam pikiran, [19)] serta dengan merujuk kepada permissibilitas pemberian predikat tidak mungkin (kepada sesuatu). Dalam meresponi kritik terhadap konsep tentang eksistensi mental melalui analisa lokus warna putih dan warna hitam, Razi menjelaskan perbedaan kedua eksistensi tersebut, yakni mental dan ekstra-mental. Realisasi keberlawanan antara warna putih dan warna hitam tergantung kepada eksistensi eksternal. Perbedaan efek kedua warna tersebut disebabkan oleh perbedaan wadahnya. Dengan demikian, 'panas' pada benda korporeal mempunyai sifat-sifat tertentu, sementara 'panas' di dalam pikiran, yang terbebas dari ruang dan kuantitas, mempunyai sifat-sifat yang lain. [20)] Bagi mereka yang menolak eksistensi mental, sifat warna hitam dan warna putih diketahui secara independen karena kita (telah) mengetahui bahwa hitam berlawanan dengan putih tanpa (perlu) mengetahui eksistensinya. Artinya, kedua warna tersebut diketahui secara *a priori* di dalam pikiran. Namun, pendapat ini tidak konsisten dengan asumsi bahwa pengetahuan adalah suatu kualitas, dan bahwa pengetahuan tentang keberlawanan antara warna putih dan warna hitam juga adalah salah satu bagian dari pengetahuan itu sendiri. Oleh karena itu, menjadi jelas bahwa orang-orang yang menolak (keberadaan eksistensi mental) meragukan argumen bahwa pengetahuan adalah kualitas murni dan menganggapnya hanya sebagai kualitas karena korelasi. [21)] Juga, Razi menolak pendapat yang mengatakan bahwa pengetahuan adalah murni karena korelasi,

karena bagaimana mungkin sesuatu yang tidak eksis secara eksternal di dunia objektif dapat diketahui. [22)]

Nasir al-Din Tusi berusaha membuktikan keberadaan eksistensi mental melalui proposisi-proposisi analitis. Dalam meresponi argumen yang menolak adanya eksistensi mental yang mendasarkan penolakannya pada keharusan persesuaian antara dua hal yang diperlawankan ketika keduanya dipikirkan, misalnya panas dan dingin, Tusi mengatakan bahwa pengetahuan tidak identik dengan kuiditas objek ekstra-mental, pengetahuan adalah bentuk dan ide dari objek ekstra mental tersebut. [23)] Dengan membedakan antara sesuatu dan bentuk sesuatu itu, Katibi Qazwini menolak asumsi keharusan kesesuaian antara dua hal yang diperlawankan, dia juga menolak argumen yang mengatakan bahwa efek dari eksistensi ekstra-mental pasti disebabkan oleh eksistensi mental. [24)] Dalam memperjelas pandangan Tusi ini, ‘Allama Hilli mengatakan bahwa penolakan adanya eksistensi mental yang telah disebutkan di atas, disebabkan oleh tidak adanya pembedaan antara sesuatu dan muasal (*cognate*) sesuatu itu. Hilli mengatakan bahwa objek yang diketahui di dalam pikiran adalah sebuah bentuk, ide, dan muasal sesuatu; objek tersebut bukanlah esensi dan realitas sesuatu itu. [25)]

‘Allama ‘Ali Qusyji, yang merupakan salah satu komentator *Tajrid al-I’tiqad*, berpendapat bahwa ketika kita mengetahui suatu objek yang substansial di dalam pikiran, maka ada dua elemen yang muncul dari objek ini. Pertama adalah objek yang diketahui di dalam pikiran, yang universal dan substansial, dimana substansi itu adalah kuiditas yang jika terealisasi di dunia eksternal, ia tidak memerlukan suatu substrat. Yang kedua adalah pengetahuan, yang karena ia muncul di dalam jiwa, maka ia bersifat partikular dan merupakan kualitas psikis yang tergantung pada objek ekstra-mental. Menurut Qusyji, pendapat yang mendefenisikan pengetahuan sebagai kehadiran kuiditas sesuatu hanya mempertimbangkan elemen pertama di atas; sedangkan pendapat yang menganggap pengetahuan sebagai bentuk, ide dan muasal sesuatu, hanya mempertimbangkan elemen yang kedua saja. [26)]

Komentator *Tajrid al-I'tiqad* yang lain, yakni Sadr al-Din Dasytaki yang dikenal sebagai Sayyid al-Sanad, menganggap pandangan Qusyji di atas tidak dapat dibuktikan. Dasytaki menafsirkan pandangan para filosof tentang pemahaman bentuk-bentuk di dalam pikiran sebagai pemahaman kuiditas. Kuiditas ini, yang tidak menyebabkan efek-efek, disebut 'image' (gambaran, *syabah*). [27] Oleh karena itu, Dasytaki tidak membedakan antara pemahaman kuiditas sesuatu di dalam pikiran dengan pemahaman image di dalam pikiran. Dasytaki menegaskan bahwa menurut para filosof, bentuk bukanlah suatu image atau suatu ide, tetapi sesuatu yang muncul di dunia eksternal dalam materi eksternal, yang juga muncul dalam pikiran di dalam fakultas rasional. Dasytaki kemudian menyebutkan ketidaksesuaian kategoris antara bentuk mental yang diklasifikasikan sebagai suatu kualitas dengan bentuk ekstra-mental yang digolongkan sebagai suatu substansi. Dengan mempersamakan bentuk unik dengan materi prima yang mengalami transformasi berdasarkan pada bentuk yang berada di dalamnya, Dasytaki kemudian menyelesaikan masalah ini. Dia berkata,

> Materi prima juga berubah menjadi aksiden atau substansi, tergantung pada eksistensi mental atau eksistensi ekstra-mental; dan karenanya dalam menjelaskan kuiditas sebagai substansialitas atau aksidentalitas, sangat tergantung pada mode eksistensinya. [28]

Dasytaki juga mendiskusikan ketidakjelasan materi prima dalam hubungannya dengan pemahaman terhadap bentuk-bentuk yang beragam, juga menjelaskan determinasi bentuk dalam dirinya sendiri; dan sebagai respon, Dasytaki mengatakan eksistensi sebagai suatu kondisi bagi determinasi itu sendiri. [29]

'Allamah Dawani memperjelas pendapat filosof terdahulu yang mengelompokkan pengetahuan dalam kategori kualitas sebagai suatu analogi. Kuiditas-kuiditas yang ada dalam pikiran adalah aksiden, tetapi kuiditas yang ekstra-mental adalah substansi; inilah permasalahannya. Jika kuiditas yang ada dalam pikiran adalah aksiden, maka kuiditas tersebut pasti berubah berdasarkan sifat-sifatnya, suatu asumsi yang ditolak sebagian besar filosof Muslim.

Oleh karena itu, Dawani menganggap bahwa kuiditas yang ada dalam pikiran memiliki kategori yang sama dengan kuiditas ekstra-mental. [30)]

Dalam hal eksistensi mental, Mulla Sadra terinspirasi oleh pendapat Dasytaki, dan untuk menjelaskan pendapat Dawani di atas, Sadra mengatakan bahwa realisasi sesuatu ditentukan oleh baik eksistensi mental maupun eksistensi ekstra-mentalnya. [31)] Menurut Mulla Sadra, yang ada di dalam subjek yang mempersepsi adalah konsep saja, bukan individual atau penjelasnya dan juga bukan esensi atau realitasnya yang terealisasi di dalam pikiran; maksudnya, jiwa memahami bentuk sensual, bentuk imajinatif dan bentuk rasional sesuatu.[32)] Untuk mengantisipasi kesalahpahaman terhadap teorinya yang dapat dianggap merujuk pada teori 'image' (*syabah*), Mulla Sadra menekankan argumen bahwa menurut penganut teori 'image' tersebut, apa yang terealisasi di dunia ekstra-mental adalah kuiditas dan esensi, sedangkan yang terealisasi di dalam pikiran adalah image-nya. Akan tetapi, menurut Mulla Sadra, kuiditas dan realitas sesuatu terjadi baik di dalam pikiran maupun secara ekstra-mental. Dalam menjelaskan cara dimana sifat-sifat esensial dapat tetap dipertahankan, Mulla Sadra mengatakan,

> Ketika mengimajinasikan sesuatu, pikiran memaksudkan bentuk-bentuk mental, bukan untuk eksistensi mental sesuatu itu, tetapi untuk eksistensi ekstra-mental objektifnya yang menjadi dasar dalam kategori dan karakteristik realitas objektif sesuatu yang dipahami, wadah dimana esensialitas sesuatu yang eksternal diabstraksikan. [33)]

Selanjutnya, Mulla Sadra menjelaskan masalah asosiasi antara aksiden dan substansi, atau setidaknya Sadra memberikan komentar yang lebih tepat, yakni masalah pencakupan objek yang sama dalam dua kategori sebagaimana pandangan beberapa orang yang menganggap semua kategori yang dapat diterapkan pada sesuatu dalam semua aspek adalah esensial terhadap sesuatu itu.[34)] Di samping itu, seperti yang terlihat dalam penjelasan-penjelasan Mulla Sadra, bentuk yang dipahami yang sama dengan objek yang diketahui oleh dirinya sendiri, selain melalui predikasi primer (*al-haml al-awwali al-dhati*) seperti halnya sesuatu yang ekstra-mental,

juga melalui predikasi teknis yang umum (*al-haml al-sya'i al-sina'i*) seperti halnya kualitas psikis. [35)]

Abd al-Razzaq Lahiji justru menggunakan istilah 'image' (*syabah*) untuk bentuk-bentuk kuiditas dalam pikiran yang figuratif (bersifat perlambang), dimana kuiditas dalam pikiran tersebut tidak menunjukkan efek yang sama dengan efek dari kuiditas ekstra-mental. Karenanya, Lahiji menolak pandangan para filosof yang menjelaskan eksistensi mental dalam dua cara. Beberapa filosof mengelompokkan bentuk-bentuk mental ke dalam kategori kuiditas ekstra-mental, sementara yang lain menganggapnya sebagai image dari kuiditas dan realitas. [36)]

Akhirnya, Rajab 'Ali Tabrizi, salah seorang murid Mir Findiriski (m. 1641), tetap menolak adanya eksistensi mental. Untuk membuktikan pendapatnya, dengan berdasarkan pada dua premis, yang pertama dianggapnya sebagai bukti diri (*self-evident*) dan yang kedua sebagai premis spekulatif dan masih diperdebatkan, Rajab 'Ali Tabrizi berargumen seperti berikut.

> Jika pengetahuan diperoleh melalui pemahaman bentuk sesuatu di dalam pikiran, maka bentuk mental sesuatu haruslah salah satu bentuk dari sesuatu yang ekstra-mental. Sebabnya adalah, tidak mungkin menyimpulkan suatu substansi dari aksiden dan tidak mungkin mengetahui bentuk 'manusia' melalui bentuk 'kuda'.

Untuk realisasinya, setiap bentuk material memerlukan materi partikular yang dapat menampung bentuk tersebut.

Oleh karena itu, jika bentuk mental api terealisasi di dalam pikiran, maka bentuk ini haruslah; pertama, merupakan jenis bentuk ekstra-mental api, dan yang kedua adalah, bentuk tersebut terealisasi di dalam suatu materi partikular yang dapat menampung bentuk api tersebut. Dengan demikian, bentuk mental harus mempertahankan semua karakteristik bentuk ekstra-mental api. Kedua bentuk tersebut tidak boleh berbeda dalam karakteristiknya apakah sebagai realitas ataupun sebagai materi pahaman. Karenanya, karakteristik api yang membakar juga harus ada di dalam bentuk mental api. Tidak dapat

diterima bahwa (hanya) eksistensi ekstra-mental yang dapat membakar karena kesamaan-kesamaan kuiditas dapat dipisahkan dari sesuatu yang tidak eksis di dalam pikiran ataupun di dalam realitas ekstra-mental. Oleh karena itu konseptualisasi pengenalan bentuk-bentuk segala sesuatu tidak tergantung pada eksistensi mental. [38)]

Analisa dan Penjelasan

Tingkat kebenaran setiap teori sangat tergantung kepada validitas asumsi-asumsinya, argumen-argumennya, konsistensi antara setiap elemen internalnya serta konsistensi sistem pemikirannya, kapasitasnya dalam meresponi pertanyaan-pertanyaan serta memberikan pemecahan setiap permasalahan, dan kekuatannya dalam menghadapi setiap kritik dan sanggahan. Dengan standar-standar inilah kita dapat menilai setiap pemikiran di dalam filsafat Islam.

Kebanyakan filosof Muslim mendefenisikan filsafat sebagai pengetahuan tentang realitas segala sesuatu, sehingga melalui pengetahuan tentang realitas dan tatanan objektif alam inilah manusia dapat menyadari dirinya sebagai suatu tatanan rasional mikrokosmos yang berpadanan dengan dunia objektif. [39)] Defenisi ini beralasan hanya jika kita mengenal tiga asumsi: korespondensi persepsi dengan dunia eksternal, bahwa persepsi merepresentasikan dunia eksternal, dan kemungkinan pengenalan esensi dan realitas segala sesuatu. Asumsi adanya suatu hubungan kuiditatif antara persepsi dan objek yang dipahami lahir dari pemahaman tentang representasi dan pencerminan persepsi terhadap realitas eksternal. Dalam membicarakan tentang eksistensi mental, para filosof Muslim menyebutkan dua klaim. Pertama, di dalam proses belajar, sebuah fenomena mewujud di dalam pikiran manusia dan hal ini tidak menjelaskan bahwa pengetahuan hanyalah sebuah hubungan korelatif antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui. Kedua, sesuatu yang mewujud di dalam pikiran, di dalam istilah esensi dan kuiditas, adalah sama dengan apa yang mewujud di dunia ekstra-mental. Setelah penampakan bentuk sesuatu yang tertentu, dari sinilah kita mulai memberikan perhatian terhadap dunia

eksternal. Dengan cara ini, dapat dijelaskan secara rasional bahwa pengetahuan menampakkan apa-apa yang diketahui dan menjelaskan korespondensi esensial antara pengetahuan dan yang diketahui.

Sebuah analisis terhadap teori-teori epistemologis di dalam filsafat Islam mengungkapkan bahwa teori-teori tersebut berdasarkan pada suatu korespondensi kuiditatif antara objek mental dan ekstra-mental. Tidak ada satupun bukti independen yang menjelaskan fenomena pengetahuan. Dengan kata lain, seperti yang telah kita lihat, bahwa di dalam mendefenisikan pengetahuan filosof-filosof tersebut dipengaruhi oleh asumsi-asumsi yang disebutkan di atas. Bahkan, para filosof yang menolak relasi kuiditatif pun tidak menunjukkan suatu argumen untuk mendukung defenisi mereka tentang pengetahuan. Meskipun demikian, mereka tetap memberikan defenisi pengetahuan ketika meresponi kritik dan sanggahan.

Analisis kesempurnaan maupun ketidaksempurnaan teori-teori para filosof Muslim juga tergantung pada perluasan wilayah perbincangan teori-teori tersebut. Persepsi manusia tidak dibatasi hanya di dalam *intelligibilia* primer (*ma'qulat awwaliyyah*) dan konsep-konsep kuiditatif. Oleh karena itu, jika salah satu dari defenisi-defenisi di atas hanya dapat menjelaskan persepsi manusia di dalam wilayah *intelligibilia* primer dan tidak dapat menjelaskan persepsi manusia dalam wilayah *intelligibilia* sekunder (*ma'qulat tsaniyyah*) baik secara filosofis maupun logis, maka teori tersebut tidak bisa dianggap sempurna. [40)] Namun jika teori tersebut dapat mencakup wilayah persepsi manusia secara keseluruhan baik *intelligibilia* primer maupun sekunder, barulah dapat dikatakan bahwa teori tersebut cukup sempurna.

A. Teori Ibn Sina

Ibn Sina adalah filosof Muslim pertama yang mendefenisikan pengetahuan sebagai ilustrasi realitas sesuatu bagi subjek yang mempersepsi. Ibn Sina juga yang mendiskusikan masalah yang cukup terkenal tentang asosiasi antara substansi dan substrat. Untuk alasan inilah, Ibn Sina memiliki nilai yang sangat penting.

Ibn Sina tidak memberikan argumen dalam defenisinya tentang pengetahuan. Dia menganggap aplikasi substansi pada objek yang dipahami dan objek yang diketahui secara esensial adalah permisibel dan pada saat yang sama bersifat aksidental. Dengan menghilangkan dependensi substansi pada substrat untuk realisasi mental, Ibn Sina menolak asosiasi substansi dan substrat. Oleh karena itu, Ibn Sina mencoba mempertahankan relasi kuiditatif antara persepsi dan objek yang dipersepsi. Melalui cara inilah, Ibn Sina menjelaskan asumsinya tentang korespondensi antara persepsi dan dunia eksternal serta kemungkinan pengenalan sifat-sifat esensial sesuatu. Dengan demikian, validitas teori Ibn Sina tergantung pada validitas asumsi-asumsi ini. Teori Ibn Sina memperkenalkan teori tentang kuiditas yang dengan memahami teori inilah korespondensi pikiran dengan dunia objektif mempunyai sandaran.

Ibn Sina dan pengikut Peripatetiknya mempercayai bahwa intelek aktif atau Pemberi bentuk-bentuk (*dator formarum*, *wahib al-suwar*) memberikan bentuk yang sama kepada fakultas rasional dan materi sampai semua materi mendapatkan kuiditas kemateriannya. [41)] Dengan cara ini, kuiditas dapat dipahami melalui pengertian (*cognition*). Itulah karenanya intelek manusia yang sebelumnya kehilangan bentuk-bentuk kognitif tetapi kemudian dapat mengetahuinya kembali disebut intelek material (*al-'aql al-hayulani*).[42)] Teori pengetahuan Ibn Sina tetap konsisten dengan psikologi dan kosmologi yang dianutnya.

Dalam menilai kesempurnaan teorinya, terlebih dahulu harus dipahami bahwa wilayah analisis Ibn Sina adalah *intelligibilia* primer. Adapun defenisinya tentang pengetahuan tidak mencakup wilayah analisis filosofis dan logis dari *intelligibilia* sekunder. [43)]

B. Analisis Teori Suhrawardi

Suhrawardi juga tidak memberikan argumen dalam teori-teorinya. Pendekatan inovatifnya mencakup penjelasan bentuk persepsional sebagai individualitas ideal serta menjelaskan perbedaan antara ide dengan bentuk sesuatu dan bahwa ide tersebut merujuk pada bentuk sesuatu itu, yakni penjelasan yang sebenarnya sudah tercakup dalam

defenisi bahwa bentuk persepsional adalah penampakan bayang-bayang objek ekstra-mental. Suhrawardi kemudian menjelaskan unitas dan dualitas bentuk persepsional dan objek ekstra-mental. Dia juga berasumsi bahwa ada korespondensi antara persepsi dan objek yang dipersepsi.

Suhrawardi mempunyai sumbangan yang penting karena dialah yang pertama kali menggunakan istilah "eksistensi mental" di dalam karya-karyanya, sebuah istilah yang justru banyak digunakan oleh mazhab Peripatetik. [44)] Juga harus diingat bahwa dalam karya terakhirnya tentang pengetahuan, Suhrawardi memunculkan teori tentang iluminasi jiwa yang sangat bertentangan dengan teori eksistensi mental. [45)] Karenanya, teorinya tidak konsisten.

Untuk menilai kesempurnaan defenisi Suhrawardi, maka defenisinya tidak boleh dibatasi hanya dalam wilayah *intelligibilia* primer karena penampakan bayang-bayang objek ekstra-mental adalah suatu konsep universal, juga bahwa defenisinya adalah suatu defenisi yang aplikasinya pada *intelligibilia* sekunder tetap mempunyai arti meskipun aplikasinya pada wilayah yang pertama lebih bersifat konvensional. Harus diingat bahwa, mungkin saja penggunaan istilah "ilustrasi" (*tamatstsul*) yang digunakan oleh Ibn Sina untuk menjelaskan pengetahuan, yang membuat Suhrawardi mengasumsikan adanya identitas ideal dalam suatu persepsi.

C. Analisis Teori Razi

Razi menganalisis sifat-sifat eksistensi mental dengan mempertimbangkan keberlawanan sifat-sifat 'warna hitam' dan 'warna putih'. Pada satu sisi, Razi menghadapi masalah dalam mengasumsikan suatu lokasi yang unik bagi sifat putih dan sifat hitam ketika mempertimbangkan keberlawanan antara kedua sifat tersebut sementara kita tahu bahwa eksistensi ekstra-mental seharusnya mengikuti eksistensi mental secara kognitif. Pada sisi yang lain, Suhrawardi menghadapi masalah bahwa pengetahuan tentang keberlawanan antara sifat putih dan sifat hitam memerlukan pengetahuan tentang sifat putih, pengetahuan tentang sifat hitam, bahkan pengetahuan tentang keberlawanan keduanya yang

sebenarnya tidak konsisten dengan anggapan bahwa pengetahuan tentang keberlawanan sifat putih dan sifat hitam hanyalah kualitas, yakni suatu aksiden. Karena, jika pengetahuan adalah kualitas, maka pluralitas pengetahuan tentang sifat putih, pengetahuan tentang sifat hitam, dan pengetahuan tentang keberlawanan keduanya tidak bisa dijustifikasi lagi. Untuk memecahkan masalah ini, setelah membuktikan eksistensi mental, Razi selanjutnya menjelaskan perbedaan antara eksistensi mental dan ekstra-mental. Razi menganggap pengetahuan tentang keberlawanan sifat putih dan sifat hitam adalah wujud yang terkondisikan di atas eksistensi ekstra-mentalnya. Eksistensi mental tidak menunjukkan efek yang sama dengan eksistensi ekstra-mental karena mode dan "wadah" keduanya juga berbeda. Untuk menjawab masalah kedua, Razi meragukan bahwa pengetahuan adalah kualitas murni, Razi menganggap pengetahuan adalah kualitas melalui korelasi. Korespondensi kuiditatif 'menyimpan' hubungan antara persepsi dan ke objek yang dipersepsi. Razi juga mengasumsikan kemungkinan pengenalan sifat-sifat esensial sesuatu. Namun di dalam argumennya, hanya eksistensi mental yang mempunyai bukti. Sementara itu, korespondensi kuiditatif hanya tinggal sebagai asumsi saja.

Teori Razi tentang pengetahuan secara internal bisa disebut konsisten. Namun, kesempurnaan dan kekuatan argumen dalam defenisinya tentang pengetahuan masih dipertanyakan. Titik lemah Razi dalam hal ini adalah bahwa defenisinya tidak mencakup *intelligibilia* sekunder.

D. Analisis Teori Tusi, Katibi dan Hilli

Tusi, Katibi dan Hilli mendefenisikan pengetahuan dan persepsi sebagai suatu bentuk atau ide dari objek yang dipersepsi di dalam jiwa subjek yang mempersepsi, seperti bayangan pada sebuah tembok atau seperti gambar pada secarik kertas. [46)] Dengan demikian, hubungan antara bentuk dan objek yang dipersepsi hanyalah relasi kesamaan saja. Bentuk mental adalah image dari eksistensi ekstra-mental dimana bentuk mental tersebut merujuk pada eksistensi ekstra-mental dikarenakan kesamaan, mirip dengan kata-kata yang juga menunjukkan objek-objek tertentu. Satu-satunya

perbedaan antara kata-kata dengan bentuk mental dalam hal ini adalah, bahwa acuan dari kata-kata ke objek bersifat konvensional (biasa) sedangkan acuan bentuk-bentuk mental bersifat natural (dasar). [47)] Itulah karenanya, acuan kata-kata ke objek hanya digunakan untuk orang-orang yang sudah memahami kebiasaan, sementara acuan bentuk-bentuk mental bersifat universal.

Para tokoh ini tidak memberikan pembuktian lain dalam menjelaskan teori mereka tentang pengetahuan, tetapi dengan menggunakan konsep eksistensi mental, mereka mengajukan bukti semu untuk menjawab kritikan yang sangat populer. Karena pengetahuan adalah suatu image dari objek ekstra-mental, maka korespondensi kuiditatif tidak diperlukan. Artinya, pengetahuan tak lebih dari suatu aksiden dan kualitas psikis saja. Meskipun kelihatannya teori ini cukup konsisten, namun teori ini tidak cukup sempurna karena hanya mencakup wilayah *intelligibilia* primer saja. Sementara itu, *intelligibilia* sekunder tidak memiliki 'image' karena ia bukanlah bentuk-bentuk. Dengan demikian, teori ini tidak menjelaskan pengetahuan sebagai kunci dalam memahami konsep-konsep metafisis seperti eksistensi itu sendiri.

E. Analisis Teori Qusyji

Qusyji membedakan antara realisasi sesuatu di dalam pikiran dan ketergantungannya terhadap pikiran. [48)] Dalam hal ini, Qusyji membedakan kedua hal ini menjadi dua kategori yang terpisah. Dia mempersamakan pikiran manusia dengan sebuah cermin dan memperbandingkan bentuk-bentuk kognitif dengan pantulan pada cermin tersebut. Seperti halnya bayangan yang ada di dalam cermin yang mempunyai bentuk dan apa yang tergantung kepada cermin hanya merupakan esensi dari suatu bentuk, maka di dalam pikiran muncul pula dua hal. Pertama, objek yang diketahui di dalam pikiran yang bersifat universal dan merupakan substansi. Kedua, pengetahuan yang bersifat partikular, aksidental, merupakan kualitas psikis, yang mewujud melalui objek ekstra-mental dan tergantung kepada jiwa.

Teori ini menyebutkan adanya prinsip korespondensi antara persepsi dan dunia eksternal, kemungkinan pengenalan esensi dan sifat-sifat esensial, serta adanya korespondensi kuiditatif. Meskipun teori ini mampu menjawab masalah yang berhubungan dengan asosiasi substansi dan substrat, namun teori ini tidak memberikan teori pengetahuan yang cukup koheren dan rasional. Teori ini juga tidak memberikan argumen tehadap asumsi adanya realisasi dua hal di dalam pikiran ketika terjadi sebuah persepsi.

Dengan demikian, seperti pada analisis sebelumnya, teori ini juga kurang konsisten. Dalam hal ini, kesempurnaannya masih dapat dipertanyakan karena teori ini tidak menjelaskan wilayah *intelligibilia* sekunder.

F. Analisis Teori Sadr al-Din Dasytaki

Dasytaki menolak interpretasi bahwa bentuk adalah image dan bahwa ide bukanlah kuiditas sesuatu. Melalui permisalan bentuk dengan materi primer, Dasytaki menganggap eksistensi sebagai kondisi determinasi, dia juga menjelaskan perbedaan kategoris antara bentuk mental yang merupakan kualitas dengan bentuk ekstra-mental yang merupakan substansi. Menurut Dasytaki, apa yang dipahami di dalam pikiran ketika terjadi persepsi hanyalah esensi bentuk-bentuk sesuatu. Namun sekali bentuk tersebut diketahui, ia akan mengalami perubahan-perubahan tertentu yang bisa menjadi aksiden-aksiden. Eksistensi dan realisasi kuiditas tergantung kepada eksistensi itu sendiri, sehingga kuiditas sesuatu tidak akan mewujud kecuali eksistensi sesuatu itu mewujud terlebih dahulu. Dengan memahami perbedaan antara eksistensi mental dan eksistensi ekstra-mental, maka bentuk yang tergantung kepada eksistensi ekstra-mental berbeda dengan bentuk yang tergantung kepada eksistensi mental. Sekali objek eksternal mewujud di dalam pikiran, maka objek tersebut berubah menjadi kualitas psikis.

Teori ini mengetengahkan prinsip-prinsip korespondensi antara persepsi dan dunia eksternal serta kemungkinan pengenalan sifat-sifat esensial. Namun, tak ada satupun argumen yang mendukung

anggapan bahwa yang dimaksud dengan image oleh para filosof bukanlah bentuk dan bahwa ide itu bukanlah kuiditas sesuatu.

Juga, walaupun Dasytaki memberikan alasan dalam prinsipnya tentang transformasi kuiditas objek eksternal menjadi kualitas psikis, namun Dasytaki mempercayai prinsipalitas kuiditas (*asalat al-mahiyya*). [49)] Akan tetapi, pendapat yang mempertahankan asumsi bahwa ada fakta objektif yang menggabungkan sesuatu yang substansial dengan sesuatu yang aksidental tidaklah konsisten dengan asumsi 'virtualitas' eksistensi. Karenanya, Dasytaki kembali mengaburkan penjelasannya sendiri yang menjadi indikasi kekurangsempurnaan sistem filosofisnya. Teorinya juga menjadi tidak lengkap karena dibatasi hanya pada wilayah *intelligibilia* primer dan tidak mencakup wilayah *intelligibilia* sekunder.

G. Analisis Teori Dawani

Karena mengira bahwa perubahan di dalam suatu kuiditas adalah tidak mungkin, Dawani menganggap deskripsi bentuk-bentuk kognitif sebagai kualitas hanya untuk penggunaan analogis saja. Dawani malah tidak membedakan antara kuiditas mental dengan kuiditas ekstra-mental. Adapun garis besar teori ini dapat dijelaskan sebagai berikut.

Pertama, teori ini mengasumsikan prinsip korespondensi antara persepsi dan realitas, prinsip kemungkinan pengenalan esensi dan realitas sesuatu, serta prinsip korespondensi kuiditatif.

Kedua, korespondensi kuiditatif antara persepsi dan objek yang dipersepsi belum dapat dibuktikan. Hal itu belum dibuktikan sebagai suatu kualitas. Kalaupun sekiranya pembuktian itu sudah ada, maka perubahan di dalam kuiditas menjadi satu keharusan. Namun argumen ini juga masih dipertanyakan karena penggunaan istilah 'kualitas' pada bentuk-bentuk kognitif tidak analogis, justru tidak bisa dipungkiri bahwa jiwa manusia mampu mengabstraksikan *intelligibilia* dari entitas-entitas ekstra-mental, bentuk-bentuk imajinatif dan image ideal. Akhirnya tidak bisa dibantah bahwa jiwa manusia, ketika mengabstraksikan *intelligibilia* ini, adalah di bawah

pengaruh kualitas psikis yang pada hakikatnya adalah pengetahuan jiwa terhadap intelligible tersebut. Sehingga ketika konsep ini dikaji lebih mendalam, ternyata jiwa mempunyai kualitas yang berasal dari jiwa itu sendiri.

H. Analisis Teori Mulla Sadra

Dalam membicarakan masalah eksistensi mental, mengikut Dasytaki, Mulla Sadra juga menjelaskan determinasi sesuatu yang tergantung pada eksistensi mental atau eksistensi ekstra-mentalnya. Dengan mempercayai adanya realisasi konsep ini, dan bukan objek individual atau esensi dan realitas sesuatu di dalam pikiran, Sadra memberikan penjelasan baru bahwa sifat-sifat esensial tetap melekat pada objek yang dipahami dalam pikiran. Kemudian, dengan menjelaskan kembali teorinya tentang predikasi, Sadra menyebutkan bentuk persepsional dalam hubungannya dengan eksistensi ekstra-mental sebagai objek aksidental yang dipahami, dan dalam hubungannya dengan eksistensi mental sebagai kualitas psikis aksidental. [50] Disini, mungkin Sadra agak dipengaruhi oleh Qusyji. Satu-satunya perbedaan diantara mereka adalah bahwa Qusyji mempercayai realisasi dua hal di dalam pikiran, sementara Mulla sadra mempercayai realisasi satu hal saja yang dapat ditafsirkan dalam dua cara dari dua sudut pandang.

Menurut para filosof, kuiditas unik mempunyai sifat permanen dan memiliki manifestasi yang bermacam-macam di alam eksistensi yang berbeda-beda khususnya di dunia manusia. Karena itu kuiditas unik tersebut mewujud di dalam setiap domain wujud yang proporsional terhadap kualitas ontologis domain tersebut. Ketika kuiditas ini mempunyai manifestasi yang beragam di dalam penampakan-penampakan wujud, maka pada saat yang sama ia juga adalah esensi dan realitas unik. Realitas unik ini mewujud di dunia eksternal melalui eksistensi ekstra-mental dan mewujud di dalam pikiran melalui eksistensi mental.

Jika kita membandingkan teori Mulla Sadra tentang eksistensi metal dengan interpretasi di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa teori Mulla Sadra tentang kuiditas lebih beralasan ketika teorinya

'tersentuh' oleh intuisi mistis. Teori ini mengasumsikan adanya korespondensi persepsi dengan realitas serta kemungkinan pengenalan terhadap esensi dan realitas segala sesuatu. Di samping itu, teori ini juga mengasumsikan korespondensi kuiditatif dengan adanya interpretasi Mulla Sadra dalam hal predikasi esensial primer dan predikasi teknis yang umum. Sadra mungkin terinspirasi oleh teori Dasytaki, 'Allama Qusyji, dan yang lebih penting adalah pengaruh kaum mistik. Oleh karena itu, validitas teorinya tergantung kepada asumsi-asumsi dan teori yang dikembangkannya.

Meskipun Mulla Sadra tidak memberikan argumen yang independen dalam mendefenisikan pengetahuan sebagai kehadiran sesusatu di dalam subjek yang mempersepsi, namun Sadra mencoba memecahkan inklusi objek yang sama yang berada di dalam dua kategori, yakni melalui predikasi esensial primer dan predikasi teknis yang umum. Karena alasan ini, teori Sadra mempunyai nilai yanga sangat penting.

Mulla Sadra menjelaskan persoalan persepsi dalam dua cara, sebagai sebuah diskusi perihal eksistensi mental yang berhubungan dengan persepsi dan objek yang dipersepsi; dan sebagai sebuah diskusi terhadap isu Porphyrian tentang penyatuan antara pengetahuan, subjek yang mengetahui, serta objek yang diketahui yang di dalamnya Sadra juga menjelaskan masalah persepsi itu sendiri.

Bagi Sadra, pengetahuan hanyalah suatu eksistensi dan suatu tingkatan jiwa rasional. Keberadaan pengetahuan sebagai wujud adalah keberadaan effusional (*qiyam fayadi*) dan bukan keberadaan emanatif (*qiyam suduri*), karenanya pengetahuan seharusnya dianggap sebagai salah satu manifestasi pelaku (*agent*). Dengan demikian, Mulla Sadra menganggap realitas pengetahuan dan persepsi sebagai eksistensi.

Pandangan ini sangat tidak konsisten dengan konsep Mulla Sadra tentang eksistensi mental. Karena, menurut teori eksistensi mental, relasi antara persepsi dan yang mempersepsi adalah hubungan aksidental, dan menurut pandangan Mulla Sadra tentang kesatuan antara pengetahuan, subjek yang mengetahui dan objek yang

diketahui, kesatuan antara persepsi dan yang mempersepsi adalah relasi kesatuan. Juga, menurut pandangan Mulla Sadra tentang eksistensi mental, objek yang diketahui di dalam pikiran adalah kualitas dari predikasi umum. Namun, menurut penjelasan Sadra tentang kesatuan pengetahuan, subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui, objek yang diketahui di dalam pikiran pada tingkat-tingkat persepsional yang berbeda-beda disatukan dengan tingkatan manifestasi jiwa. Dengan demikian, eksistensi pengetahuan berada di luar kategori-kategori ini.

Sebaliknya, di dalam teori Sadra tentang eksistensi mental, kuiditas adalah sumber pembagian substansi dan aksiden. Bentuk-bentuk kognitif yang mengada melalui eksistensi mental dan tergantung kepada jiwa, diklasifikasikan sebagai kualitas dan dianggap sebagai jenis-jenis aksiden yang menjadi bagian dalam pengelompokan kuiditas. Karena bentuk-bentuk kognitif tersebut merujuk kepada realitas ekstra-mental, maka bentuk-bentuk tersebut diklasifikasikan sebagai objek aksidental yang dipahami. Teori Sadra tentang eksistensi mental kemudian disesuaikan dengan prinsipalitas quiditas, namun menjadi tidak konsisten dengan teori metafisiknya tentang prinsipalitas eksistensi. Dengan demikian, teori Mulla Sadra menjadi kehilangan konsistensi internalnya.

Dalam menilai kesempurnaan teori Mulla Sadra, jelas bahwa persepsi manusia tidaklah dibatasi hanya dalam wilayah *intelligibilia* primer dan sekunder saja. Karenanya, defenisi pengetahuan sebagai "kehadiran sesuatu di dalam yang mengetahui" bisa mencakup kedua wilayah tersebut. Sayangnya, teori ini kurang lengkap dalam memberikan penjelasan yang menyeluruh.

I. Analisis Teori Rajab 'Ali Tabrizi

Pengenalan terhadap objek-objek yang dipahami mensyaratkan suatu kesatuan formal antara objek yang dipahami di dalam pikiran dan padanan ekstra-mentalnya. Realisasi bentuk-bentuk material memerlukan materi yang mampu menerima bentuk-bentuk tersebut. Berdasarkan premis-premis ini, Tabrizi mengklaim bahwa jika kondisi-kondisi tersebut terpenuhi, maka objek yang dipahami di

dalam pikiran seharusnya mempunyai semua karakteristik objek yang dipahami di dalam eksistensi ekstra-mentalnya. Namun karena asumsi itu tidak benar, maka Rajab 'Ali tabrizi menyimpulkan bahwa terjadinya persepsi tidak bisa dijelaskan melalui eksistensi mental dan premis-premis di atas. Dia kemudian menolak adanya eksistensi mental tersebut.

Di dalam teorinya, Tabrizi memberikan sebuah argumen untuk memperkuat penolakannya terhadap keberadaan eksistensi mental. Sayangnya, argumen tersebut secara filosofis masih dipertanyakan karena tiga alasan:

Pertama, di dalam argumennya, Tabrizi mengidentifikasi persamaan sifat-sifat eksistensi dengan kuiditas, juga efek yang secara langsung mengikuti kuiditas tersebut. Namun, menurut prinsipalitas eksistensi, kuiditas adalah sebuah konsep virtual dan universal yang tidak mempunyai efek tanpa adanya eksistensi. Konsekuensinya, sifat-sifat eksistensi yang sama, seperti halnya eksistensi itu sendiri, adalah sifat-sifat ekstra-mental dan melahirkan efek-efek tertentu walaupun kuiditas tersebut bersifat virtual.

Kedua, realitas setiap hal yang bersifat material tergantung kepada bentuk, bukan materi. Karenanya, prinsip individuasi adalah bentuk. Sebabnya adalah, materi merupakan sesuatu yang non-eksistensial dan efek dari bentuk sesuatu yang pada akhirnya ditentukan oleh spesiesnya.

Ketiga, dalam hubungannya dengan esensi konsep melalui predikasi primer, konsep dapat ditafsirkan dalam satu cara; sedangkan esensi konsep melalui predikasi umum ditafsirkan dengan cara yang lain. [51)]

Kesimpulan

Pertama, independensi dan kekuatan beberapa teori epistemologis telah dijelaskan oleh asumsi-asumsinya. Beberapa asumsi tersebut mencakup kemungkinan pengenalan sifat-sifat esensial sesuatu, korespondensi kuiditatif antara subjek dan objek, dan lain-lain.

Dalam membicarakan pengetahuan sebagai realitas sesuatu, Ibn Sina berkata:

> Manusia tidak dapat mengetahui realitas segala sesuatu dan tidak mampu mengenal apapun kecuali karakteristik-karakteristik, persamaan-persamaan, dan aksiden-aksidennya. [52]

Ibn Sina berargumen seperti berikut:

> Manusia tidak mengetahui realitas segala sesuatu karena pengetahuannya tentang segala hal hanyalah pahaman melalui indra. Dengan alasan, manusia mengelompokkan persamaan-persamaan antara sesuatu dengan yang lainnya, demikian pula perbedaan-perbedaannya. Dan, hanya dengan cara ini manusia dapat mengetahui, melalui alasan tentang persamaan-persamaan dan efek-efek sesuatu.[53]

Ibn Sina mengatakan bahwa esensi dan realitas segala sesuatu tidak dapat diketahui:

> Pengetahuan adalah pemahaman bentuk-bentuk segala sesuatu yang diketahui di dalam jiwa; pengetahuan bukanlah untuk mengatakan bahwa esensi-esensi segala sesuatu itu mewujud di dalam jiwa, yang hadir hanyalah efek-efeknya.[54]

Suhrawardi juga mempercayai bahwa mustahil mengetahui segala sesuatu. [55] Dia menganggap bahwa "defenisi-defenisi" umum sama dengan deskripsi. [56] Suhrawardi menyebutkan bahwa dalam kurun waktu tertentu yang merupakan periode terburuk dalam sejarah kehidupan manusia, adalah masa ketika kekuatan berpikir dikungkung dan jalan untuk membuka dan menyingkapnya ditutup. [57] Suhrawardi tidak berpikir bahwa pengetahuan hanya menjadi milik kelompok tertentu, dia justru menyalahkan siapa saja yang mencegah para pemikir untuk melakukan penelitian untuk mengembangkan pemikirannya. [58]

Kedua, pengaruh beberapa teori terhadap beberapa filosof Muslim, misalnya pengaruh kaum mistik dalam menjelaskan ketidakrealitasan

kuiditas dan manifestasinya di dalam tingkatan-tingkatan dan jenis-jenis alam eksistensi, telah membuat teori-teori kelompok yang datang belakangan sangat resesif dibanding kelompok terdahulu.

Ketiga, tidak ada argumen independen yang diberikan untuk menjelaskan defenisi pengetahuan sebagai realisasi sesuatu atau kehadiran kuiditas sesuatu di dalam subjek yang mengetahui. Dengan mencetuskan beberapa defenisi untuk memecahkan berbagai permasalahan, hal itu justru menghilangkan nilai-nilai rasional argumen tersebut, mengurangi nilainya menjadi sekedar klaim saja. Para filosof Muslim mencoba menjelaskan permasalahan pengetahuan secara *a priori* namun kemudian lupa dengan sejarah epistemologi. Ini juga menjadi suatu permasalahan.

Keempat, kondisi konsistensi internal harus terpenuhi antara komponen-komponen dalam satu teori, maupun antara satu teori dengan teori lainnya di dalam sistem filsafat yang sama. Dalam hal ini, beberapa inkonsistensi seperti yang telah kita lihat dalam analisis-analisis sebelumnya, telah mengurangi nilai teoritis teori-teori tersebut.

Kelima, defenisi pengetahuan yang diberikan oleh para filosof Muslim dibatasi hanya di dalam wilayah perbincangan *intelligibilia* primer dan *intelligibilia* sekunder. Padahal, persepsi manusia tidak terbatas hanya dalam dua wilayah perbincangan ini saja. Hal inilah yang membuktikan ketidaksempurnaan teori-teori dan defenisi-defenisi tersebut.

Saya kemudian menyimpulkan tulisan ini dengan sebuah kutipan tentang wilayah persepsi manusia menurut Mulla Sadra:

> Persepsi tidak dibatasi dalam apa yang telah saya pahami, bahkan persepsi itu tidak terbatas oleh apapun. Pengetahuan yang hakiki tidak terbatas dalam apa yang saya “defenisikan” melalui penjelasan. Kebenaran terlalu luas sehingga tidak ada satupun alasan yang mampu menjelaskannya, pun tak satupun batasan yang dapat membatasinya. [59)]

Catatan

1. Untuk mengetahui penjelasan tentang posisi-posisi yang berbeda dalam defenisi pengetahuan, lihat Mulla Sadra, ***al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-'aqliyya al-'arba'a***, editor R. Lutfi dkk, edisi ketiga, Beirut: Dar ihya al-Turath al-'Arabi 1981, Vol III, hal. 284.
2. Ibn Sina, ***al-Syifa': al-Ilahiyyat***, edisi I. Madkur dkk, Kairo: al-Hay'a al-'Amma 1960, hal 25.
3. Lihat Suhrawardi, ***Hikmat al-Isyraq*** (*The Philosophy of Illumination*), editor/penterjemah H. Ziai dan J. Walbridge, Islamic Translation Series, Provo, UH: Brigham Young University Press 1999, hal. xv-xxx.
4. Suhrawardi, ***Hikmat al-Isyraq***, hal. 45-51
5. Razi, ***al-Mabahith al-Masyriqiyya***, Hyderabad: Osmania Oriental Publications 1343 *qamari*, vol. I, hal. 331. Lihat kritik Mulla Sadra, ***al-Asfar***, vol. III, hal. 344-45. Tentang Razi, lihat S.H. Nasr, "Fakhr al-Din Razi," dalam ***A History of Muslim Philosophy***, editor. M.M. Sharif, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1966, vol. I, hal. 642-56.
6. Lihat H. Dabashi, "Khwajah Nasir al-Din al-Tusi: the philosopher/vizier and the intellectual climate of his times," in ***History of Islamic Philosophy***, editor. S.H. Nasr & O. Leaman, London: Routledge 1996, vol. I, hal. 527-84; Mudarris-i Radawi, ***Ahwal wa athar-i ustad…Khwaja Nasir al-Din***, Tehran: Tehran University Press 1955.
7. Lihat Sabine Schmidtke, ***The theology of al-'Allama al-Hilli***, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1991.
8. Untuk pengenalan singkat terhadap beberapa tokoh setelah Tusi dan sebelum Mulla Sadra, lihat John Cooper, "From al-Tusi to the School of Isfahan," in ***History of Islamic philosophy***, vol. I, hal. 585-96. Khusus untuk Dawani, see John Cooper "Jalal al-Din al-Dawani," ***Routledge Encyclopaedia of Philosophy*** vol. 2, hal. 806-7, dan Bakhtyar Husain Siddiqi, "Jalal al-Din Dawwani," in ***A History of Muslim Philosophy***, vol. II, hal. 883-8.

9. Studi yang terbaik tentang Mulla Sadra adalah Fazlur Rahman, ***The philosophy of Mulla Sadra***, Albany: State University of New York Press 1975.
10. Tentang dinasti Safawi yang terakhir, lihat Henry Corbin, ***Histoire de la philosophie Islamique***, Paris: Gallimard 1974, hal. 472-73.
11. Al-Farabi, ***Al-Mantiqiyyat***, editor M.T. Danishpazhuh, Qum: Maktabat ayatullah Mar'asyi Najafi 1408 qamari, vol. I, hal. 51. bandingkan dengan Mulla Sadra, al-Asfar, Vol. I, hal. 323.
12. Ibn Sina, ***Al-Isyarat wa al-Tanbihat ma syarh lil Tusi***, editor M. Syihabi, Qum: Daftar-i nasyr-i kitab 1403 qamari, Vol II, hal. 308.
13. Ibn Sina, ***al-Syifa': al-Ilahiyyat***, edisi I. Madkur dkk, Tehran: Nasir-i Khusraw 1363 syamsi, hal 140.
14. Ibn Sina, ***al-Mabda' wa al-Ma'ad***, editor 'A. Nurani, Tehran: Tehran University Press bekerja sama dengan the McGill Institute of Islamic Studies 1363 syamsi, hal. 105.
15. Ibn Sina, ***al-Syifa'***, hal. 140.
16. Suhrawardi, ***al-Talwihat*** di dalam Opera ***Metaphysica et Mystica tome I***, editor H. Corbin, Istanbul: Maarif matbaasi 1945, Tehran: Mu'assasa-yi Mutali'at wa Tahqiqat-i Farhangi 1373 syamsi, Vol. I, hal. 72.
17. Lihat penjelasan Shahrazuri, *Syarah Hikmat al-Ishraq*, ed. H. Żia'i, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research 1993, hal. 182.
18. Suhrawardi, ***al-Talwihat*** di dalam Opera ***Metaphysica et Mystica tome II***, editor H. Corbin, Tehran: Institut Franco-Iranien 1951, Tehran: Mu'assasa-yi Mutali'at wa Tahqiqat-i Farhangi 1373 Syamsi, Vol. II, hal. 256-57.
19. Razi, ***al-Mabahith al-Masyriqiyya***, Qum: Intisyarat-i Bidar 1411 qamari, Vol. I, hal. 41
20. Razi, ***al-Mabahith al-Masyriqiyya,*** Vol. I, hal. 319-22.
21. Razi, ***al-Mabahith al-Masyriqiyya,*** Vol. I, hal. 321-22 dan 327.
22. Razi, ***al-Mabahith al-Masyriqiyya,*** Vol. I, hal. 326-37
23. Tusi, ***Tajrid al-I'tiqad***, Qum: Mu'assasa-yi mutali'at-i dini 1366 syamsi, hal. 10-11 dan ***Talkhis al-Muhasal***, Kairo: al-Matba'a al-Husainiyya 1323 qamari, hal. 156-57.

24. Katibi, ***Hikmat ayn al-Qawa'id***, editor 'A. Munzawi, Tehran: Tehran University Press 1327 syamsi, hal. 16.
25. Hilli, ***Idah al-Maqasid fi Syarh Hikmat 'ayn al-Qawa'id***, editor 'A. Munzawi, Tehran: Tehran University Press 1327 syamsi, hal. 17.
26. Qusyji, ***Syarh al-Tajrid***, litograf Tehran, Isfahan: Danisykada-yi Adabiyyat tanpa tahun, hal. 13-14
27. Dasytaki, ***Hasyiya bar Syarh al-Tajrid***, MS Majlis-i Syura Vol 14.
28. Dasytaki, ***Hasyiyah***, MS Majlis Vol 13r – 14v.
29. Dasytaki, ***Hasyiyah***, MS Majlis Vol 14r.
30. Dawani, ***Hasyiya bar Syarh al-Tajrid***, litograf, Isfahan: Danisykada-yi adabiyyat tanpa tahun, hal. 14
31. Mulla Sadra, ***al-Asfar***, Vol. I, hal. 322.
32. Mulla Sadra, ***al-Asfar***, Vol. I, hal. 291-92.
33. Mulla Sadra, ***al-Asfar***, Vol. I, hal. 292, 323.
34. Mulla Sadra, ***al-Asfar***, Vol. I, hal. 298-99.
35. Mulla Sadra, ***al-Asfar***, Vol. I, hal. 295-96.
36. Lahiji, ***Syawariq al-Ilham fi Syarh Tajrid al-Kalam***, litograf Tehran, Isfahan: Intisyarat-i Mahdawi, tanpa tahun, hal. 51-2.
37. Bandingkan dengan Tabrizi, ***Usul-i Asafiyya***, MS Majlis-i Syura.
38. Salah satu kritik terhadap penolakan ini, lihat Mulla Sadra, ***al-Asfar***, Vol. I, hal. 275-76.
39. Bandingkan dengan Mulla Sadra, ***al-Asfar***, Vol. I, hal. 21
40. Suatu intelligible primer merujuk pada suatu substansi primer seperti halnya "manusia" merujuk kepada Zaid. Intelligible sekunder adalah suatu konsep abstrak dengan tingkatan yang lebih tinggi yang mungkin saja mempunyai rujukan umum. Oleh karena itu "eksistensi" atau "substansi" merujuk kepada kelas yang lebih luas dari objek-objek mungkin. Jika seseorang berpikir tentang Zaid, maka pada contoh pertama, orang tersebut mungkin berpikir bahwa dia (Zaid) adalah seorang manusia sehingga dia akan mengasosiasikan Zaid dengan intelligible primer yang ada dalam pikirannya. Dan pada contoh kedua, orang yang berpikir tersebut akan memikirkan bahwa Zaid itu benar-benar ada, lalu menisbatkan "eksistensi" intelligible sekunder pada Zaid tersebut. Intelligibilia sekunder yang logis

adalah konsep murni yang digunakan dalam logika seperti halnya "keharusan logis."

41. Ibn Sina, ***al-Mabda'***, hal. 98, 102-3
42. Ibn Sina, ***al-Mabda'***, hal. 97, 100
43. Intelligibilia sekunder tida dapat merujuk kepada bentuk-bentuk material.
44. Suhrawardi, ***al-Muqawamat*** dalam ***Opera***, Vol. I, hal. 163.
45. Suhrawardi, ***Hikmat al-Isyraq*** dalam ***Opera***, Vol. II, hal. 15.
46. Bandingkan dengan Mulla Hadi Sabzawari, ***Syarh Ghurar al-Fara'id Ma'ruf bih Syarh Manzuma-yi Hikmat***, editor M. Moghagheh dan T. Izutsu, Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies 1969, hal. 60-1; M. Mohaghegh & T. Izutsu, ***The Metaphysics of Sabzavari***, Tehran: Iran University Press 1983, hal. 58.
47. Yaitu, ada hubungan alamiah di dalam bentuk suatu kuiditas antara bentuk mental "kuda" dengan bentuk ekstra-mental "kuda" tersebut ketika seseorang menyebut objek "kuda" menurut kebiasaan, bukan karena adanya sesuatu yang esensial terhadap bentuk dan makna "kuda" yang menunjukkan kesamaan dengan kuda tersebut (*equinity*).
48. Yakni, Qusyji membedakan antara keberadaan (*subsistence*) dan kehadiran (*presence*) di dalam pikiran. Lihat Sabzawari, ***Syarh-i Manzuma***, hal. 60; M. Mohaghegh & T. Izutsu, ***The Metaphysics of Sabzavari***, hal. 57.
49. Bandingkan dengan Sabzawari, ***Syarh-i Manzuma***, hal. 61; M. Mohaghegh & T. Izutsu, ***The Metaphysics of Sabzavari***, hal. 58-9.
50. Bandingkan dengan Sabzawari, ***Syarh-i Manzuma***, hal. 62-65; M. Mohaghegh & T. Izutsu, ***The Metaphysics of Sabzavari***, hal. 61-65.
51. S.J. Asytiyani, ***Muntakhabati az athar-I hukama-yi ilahi-yi Iran***, Tehran: Institute Franco-Iranien 1972, Tehran, Mu'assasa-yi mutali'at va tahqiqat-I farhangi 1363 syamsi, Vol. I, hal. 263-64.
52. Ibn Sina, ***al-Ta'liqat***, editor 'A. Badawi, Kairo: GEBO 1973, hal. 34.
53. Ibn Sina, ***al-Ta'liqat,*** hal. 82.

54. Ibn Sina, ***al-Ta'liqat***, hal. 82.
55. Suhrawardi, ***Hikmat al-Isyraq***, hal. 8-11.
56. Suhrawardi, ***Hikmat al-Isyraq*** dalam ***Opera***, Vol. II, hal. 31-36.
57. Suhrawardi, ***Hikmat al-Isyraq*** dalam ***Opera***, Vol. II, hal. 17.
58. Suhrawardi, ***Hikmat al-Isyraq***, hal. 1
59. Mulla Sadra, al-Asfar, Vol. I, hal. 10.

Sumber Tulisan

1. Bagian pertama ditulis oleh Mustamin al-Mandary, penggiat Komunitas Mulla Sadra, Tembagapura, Papua.
2. Bagian kedua diambil dari tulisan William C. Chittick dari State University of New York dengan judul *On The Teleology Of Perception*, dimuat di dalam Transcendent Philosophy Journal, Vol. 1, No. 1, Juni, 2000.
3. Bagian ketiga diambil dari tulisan Muhsin Araki dari Islamic Center England dengan judul *The Nature and Stages of Perception in Mulla Sadra's Philosophy*, dimuat di dalam Transcendent Philosophy Journal, Vol. 1, No. 1, Juni, 2000.
4. Bagian keempat diambil dari tulisan Sayyid Muhammad Khamenei dari Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIn) dengan judul *Sense Perception*, dimuat di dalam Transcendent Philosophy Journal, Vol. 1, No. 1, Juni, 2000.
5. Bagian kelima diambil dari tulisan Latimah Parvin Peerwani dari Al-Hidayah Academy Forth Worth Amerika dengan judul *Mulla Sadra on Imaginative Perception and Imaginal World*, dimuat di dalam Transcendent Philosophy Journal, Vol. 1, No. 2, September, 2000.
6. Bagian keenam diambil dari tulisan David C. Dakake dari Temple University Amerika dengan judul *Faith and Perception in Mulla Sadra's Doctrine of the Sirath: Proofs of Islamicity*, dimuat di dalam Transcendent Philosophy Journal, Vol. 1, No. 2, September, 2000.
7. Bagian ketujuh diambil dari tulisan Bilal Kuspinar dari McGill University Canada dengan judul Perception: *A Way to Perfection in Sadra*, dimuat di dalam Transcendent Philosophy Journal, Vol. 1, No. 2, September, 2000.
8. Bagian kedelapan diambil dari tulisan Joseph Lumbard dari Yale University Amerika dengan judul *The Place of Propechy in Mulla Sadra's Philosophy of Perception*, dimuat di dalam Transcendent Philosophy Journal, Vol. 1, No. 2, September, 2000.

9. Bagian kesembilan diambil dari tulisan Syahram Pazouki dari Institute for Humanities and Cultural Studies Iran dengan judul Sufi Knowledge in Mulla Sadra, dimuat di dalam Transcendent Philosophy Journal, Vol. 1, No. 1, Juni, 2000.
10. Bagian kesepuluh diambil dari tulisan Sayyid Abu al-Hasan Rafi'i Qazwini yang meninggal 1975. Naskah aslinya ditulis dalam bahasa Arab dengan judul *Risalat Tahqiq fi al-Asfar al-Arba'ah* yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan diberi penjelasan oleh Sayyid Sajjad Rizvi, Pembroke College, UK. Terjemahan dalam bahasa Indonesia ini diambil dari bahasa Inggrisnya dengan judul *On The Four Journeys*, pernah dimuat di dalam Transcendent Philosophy Journal, Vol. 2, No. 3, September, 2001.
11. Bagian kesebelas diambil dari tulisan Muhammad Taqi Misbah Yazdi dari Imam Khomeini Education and Research Institute dengan judul *Two Critical Issuues in Sadrian Philosophy: Substantive Motion and Its Relation to the Problem of Time, and the Principality of Existence*, dimuat di dalam Transcendent Philosophy Journal, Vol. 2, No. 2, Juni, 2001.
12. Bagian keduabelas diambil dari tulisan Caner K. Dagli dari George Washington University Amerika dengan judul *Mulla Sadra's Epistemology and the Philosophy of Physics*, dimuat di dalam Transcendent Philosophy Journal, Vol. 1, No. 2, September, 2000.
13. Bagian ketigabelas diambil dari tulisan Morteza Hajihosseini dari Universitas Isfahan Iran dengan judul *Theories of Knowledge in Islamic Philosophy: from Ibn Sina to Mulla Sadra*, dimuat di dalam Transcendent Philosophy Journal, Vol. 2, No. 4, Desember, 2001.

Indeks

‘

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

X

Y

Z